هو

[illegible]

هو

میر رضی

[illegible]

[illegible]

پهلوان محمود

[illegible]

[illegible]

كما يشاء دائما ما يتوقع هذا الفصل من احوال العرض فانما هو بالعرض وذلك لحصولها له ايضا هذا
وفي هذا الفصل مقدمة وفي الحقيقة مقدمة المقصد ومسائل اما المقدمة ففي قسمة الممكن الى
الجوهر والعرض على ما قال الممكن اي الممكن الوجود الذي قد سبق انقسام الموجود اليه والى الواجب
الوجود اما ان يكون موجودا في الموضوع والمراد من كون الشيء في الشيء هنا وان كان يطلق
على معان مختلفة ككون الجزء في الكل والكل في الجزء وكون الجسم في المكان وفي الزمان وكون الشيء
في الخصب والراحة في الخفض والنعمة لكن المراد هنا هو حلوله فيه وهو ان يكون وجوده في نفسه
هو وجوده في ذلك الشيء لا بمعنى ان يكون الوجودان متحدين حقيقة كما قد يتوهم فانه يمتنع اذ يمتنع
ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم كيف وامكان وجود الشيء في نفسه مغاير لامكان
وجوده لغيره بالضرورة بل بمعنى ان يكونا متحدين في الاشارة الحسية اي بحيث لو اشير الى احدهما
كان ذلك باعتبار انه اشارة اليه اشارة الى الاخر ايضا سواء كانت الاشارة قصدا او تبعا وانما
اعتبرنا الحسية لئلا ينتقض بحلول الاعراض في المجردات وضع كونها كذلك مكابرة لا تسمع وانما اعتبرنا
الاعتبار لئلا ينتقض بالاطراف المتداخلة وانما اعتبرنا التعميم لئلا ينتقض بحلول الاطراف في محالها
وشارح المقاصد بعد ما ذكر مطابقا للواقع ان معنى وجود العرض في المحل هو ان وجوده في نفسه
وجوده في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما هو الاشارة الى الاخر قال وتحقيق ذلك
ان من الامات موجود لموجود ما بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما
تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كالالوان السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول
حالا والثاني محلا انتهى ولعل هذا هو المراد من قولهم ان الحلول هو الاختصاص الناعت هذا

والموضوع

٢

والموضوع قد يفسر بالمحل المستغني عن الحال وقد يفسر بالمحل المقوم لما يحل فيه او بالمحل المتقوم بنفسه ويرجع
الجزءان الى شيء واحد لان الشيء ما لم يتقوم بنفسه لا يقوم غيره والمراد قد يراد من المتقوم بنفسه المتقوم
لا بالحال فيه فيرجع الى الاول والتحقيق انه يجب كون الموضوع متقوما من دون الحال واما انه
هل يجب مع ذلك كونه مستغنيا في التقوم عن الغير مطلقا ام لا فمن يجوز كون العرض موضوعا
للعرض لا يجب ذلك وعند من لا يجوز فواجب المصنف لما قال بالمباينة بين الموضوع والعرض فلا يصح
تفسير الموضوع في كلامه بالمستغني عن الحال فقط وهو العرض اولا وهو الجوهر فظهر من هذا التقسيم تعريف
الجوهر والعرض ايضا فالعرض هو الممكن الموجود في الموضوع والجوهر هو الممكن الموجود لا في الموضوع
سواء لم يكن موجودا في شيء اصلا كالجسم او كان موجودا في المحل دون الموضوع كالصورة الحالة في
الهيولى فالمحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض والمادة والموضوع متباينان هذا هو تعريفهما عند من
لا يقول بجنسية شيء منهما لما تحته واما عند من يقول بجنسية الجوهر لما تحته فتعريف ما هو مراد في
الجوهر وهذا على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فالموجود اما قديم وهو الله سبحانه تعالى واما محدث
وهو متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض هذا هو بيان المقدمة واما المسائل فالاولى
في تقسيم الجوهر على اقسامه الخمسة على ما قال وهو اي الجوهر اما مفارق اي عن الوضع في ذاته
وفعله بان لا يكون ذاته مقارنة للوضع ولا فعله متوقف على توسط الوضع وهو العقل
او مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للوضع فاما ان يكون محلا لجوهر آخر
وهو المادة اي المحل المتقوم بالحال او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة اي الجسمية التي
مشتركة بين الاجسام كلها او النوعية ان كانت مختصة بنوع نوع منها او ما يتركب منهما اي من الجوهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول خمسة اربعة منها في الجواهر والخامس في الاعراض
ووجه تقديم مباحث الجواهر على مباحث الاعراض ظاهر لتقدم الجوهر طبعا فناسبه التقدم وضعا وقد
من يعكس نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر فلا يحتاج الى الحوالة وهذا
ضعيف لان ذلك قليل وعلى ذلك فالقدر المحتاج اليه من ذلك على وجه يحتاج بذلك الوجه
اليه معلوم غير محتاج الى الحوالة وذلك كاحوال الحركة والسكون التي يستدل بهما على حدوث الاجسام
وكقطع المسافة المتناهية في زمان متناه المستدل به على عدم تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى
وكمعرفة البعد والزاوية والقائمة المحتاج اليها في تعريف الجسم فلا يحتاج بصلح ان تترك لاجله
مخالفة الوضع الطبع الذي مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين من غير ضرورة واما ترجيح نظر تقدم الجواهر
بعموم العلقة بالنسبة الى جميع افرادها بخلاف علة تقديم الاعراض فانها تجري في البعض ويحتاج
في التقسيم الى علم ملائمة التوسط فعارض بترجيح العكس من حيث ان التوقف في الاول انما هو بحسب
الوجود الخارجي بخلافه فانه بحسب الوجود الذهني الذي هو المناسب لباب الوضع والتعليم كما
قيل الفصل الاول في الجواهر ليس المراد بالجواهر ههنا ما هو المراد بها في مقابلة الاعراض فان الفصول
الاربعة كلها في الجواهر بذلك المعنى بل المراد ههنا هو الجواهر من حيث هي جواهر من غير تخصيصها
بالمادية او بالمفارقة بيان ذلك ان البحث في هذا المقصد مقصور على الجواهر والاعراض ولما رأى
تقديم الجواهر لما ذكرنا اخر البحث عن الاعراض الى الفصل الخامس فالفصول الاربعة المتقدمة
عليه كلها في الجواهر لكن البحث عن الجواهر اما بحث عن احوال تعرضه من حيث هو جوهر لا من حيث انه

مادي

مادي او مجرد واما بحث عن احوال تعرضه من حيث هو جوهر مادي او تعرضه من حيث هو جوهر مجرد
والجوهر المادي اعني الجسم منقسم الى الفلكي والعنصري بحيث تخالف احوال كل منهما احوال الآخر
فالبحث عن الجسم اما بحث عن احوال تعرضه من حيث هو جسم اعم من ان يكون فلكيا او عنصريا او عن احوال
تعرضه من حيث هو عنصري فلذلك عقد اربعة فصول لاجل البحث عن احوال الجواهر مطلقا الاول في
الجواهر من حيث العموم الثاني في مباحث الاجسام الخصوص الثالث في الاجسام من حيث العموم الرابع
في الجواهر المجردة ووجه الترتيب ان جهة العموم اقدم عند العقل وجهة الخصوص اقدم عند الحس
وفي احوال الجواهر كلاهما عقل لان الحس لا ينال انواع الجواهر من حيث هي انواع وفي احوال الجسم
الاجسام جهة الخصوص حسية ففي الجواهر قدم جهة العموم وهو الفصل الاول وقدم البحث
عن الجسم الاجسام على البحث عن الجواهر المجردة لكون الاجسام اقرب الينا كما قالوا في تقديم الطبيعي على الالهي
وقدم في بحث الاجسام البحث عن جهة الخصوص وهو الفصل الثاني على البحث عن جهة العموم
وهو الفصل الثالث لما ذكرنا واخر البحث عن المجرد الى الفصل الرابع فان قلت قد ذكر في الفصل الاول
تحقيق ماهية الجسم وبيان بعض احواله فكيف يكون ذلك بحثا من احوال الجواهر من حيث هو جوهر
قلت الجوهر ينقسم بالقسمة الاولية الى الجسم وغيره وقد حقق في موضعه ان قيود الاقسام الاولية
انما هي احوال المقسم من حيث نفسه لا للاقسام ولهذا عد الشيخ الاستقامة والانحناء من الاعراض
الذاتية للخط مع ان كلا من الخط المستقيم والمنحني قسم منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل بحث عن كون
الجوهر جسما فهو بحث في الحقيقة عن الجوهر نفسه نعم البحث فيه عن المكان والحيز انما وقع بالتبع
لمزيد اختصاصهما بحيث لا يتصور الجسم منفكا عنهما فالبحث عنهما كانه من تتمة تحقيق ماهية الجسم

الحال والمحل وهو الجسم الطبيعي والشارح القوشجي فسر المفارق والمقارن بالمفارق عن المادة
والمقارن لها ثم اورد عليه بان جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة كما في استعمال
[illegible] قبل ان يخرج من التقسيم ثم قال الاولى تبديل المقارن بغير المفارق وتعليل التقسيم الى المفارق وغيره
عن التقسيم الى المادة وغيرها واوانت خبير بانه على هذا التقدير ايضا لا يجب ان يكون المراد من المادة هو المحل
المتقوم بالحال بخصوصه ما ذكره فان المادة معنى اعم منه ومن الموضوع ومن نفس الجسم ومن الاجزاء التي
لا تتجزى الا ترى ان الطوائف كلها يطلقون لفظ المادة والاكثرون مع انهم الشائعين لا يقولون بالمادة
بمعنى المحل المتقوم بالحال بل تفسير المفارق بالمفارق عن المادة هنا غير صحيح والا لزم كون الجسم على مذهب
الصحيح [illegible] من المجردات اذ يصدق عليه المفارق بهذا المعنى هذا واما الاعتراض المشهور [illegible]
وهو انه لا يدل الا على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في تحقق
جوهر جسماني يكون مركبا من الجوهرين يكون احدهما حالا في الآخر متقوما له فالايراد على من قسم الجوهر
هكذا الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او يكون حالا في جوهر وهو الصورة او يكون
مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي او لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو اما ان يدبر الجسم وهو النفس
او لا وهو العقل على ما ذكره الشارح القديم في صدر الكتاب ونقل المحقق الشريف اعتراض الامام عليه
هناك واما التقسيم المنحصر في المفارق ففي الجوهرين الحال والمحل فلا يرد اصلا لان الهيولى الخارجة
عن تقسيمه هو الجوهر المقارن المحل لجوهر آخر والصورة هو الجوهر المقارن الحال في جوهر آخر والجسم
هو الجوهر المقارن المركب منهما فلا وجه لقول المحقق الدواني ان المادة على ما خرج من تقسيمه هو
الجوهر الذي يحل فيه جوهر آخر والمركب المذكور ولعل مجاز المقارن للمادة على تحقيق تقسيمه مقدمة وقيل

هذا

هذا التقسيم لو فرض جوهر مركب من الحال والمحل الجوهريين يكون داخلا في العقل او النفس على ان الاحتمال
المذكور لا يندرج في ذلك التقسيم ايضا ولم يقع اما حصرا عقليا والحصر الاستقرائي لا يندرج فيه احتمال
منشأ اثر البتة لا يقال هذا اعتراض على حصر الجوهر المركب من الحال والمحل في الجسم والجوهر المحل في الهيولى
والجوهر الحال في الصورة وذلك لازم من التقسيم انما نقول هذا ايضا حصر استقرائي لا عقلي فلا يندرج
فيه الاحتمال هذا فان قلت كيف جعلوا الجسم المركب من جزئي الجوهر قسيما له ولو جاز كون المركب من
قسم الشيء قسيما له لم ينحصر قسمته ابدا قلت المركب من قسمي الشيء اذا لم تقم به وحدة حقيقية لم يجعل
قسيما له لوجوب اعتبار الوحدة في القسم واما اذا قام به الوحدة الحقيقية فلا مانع من كونه
قسيما له وهذا يندفع النقض بمجموع الهيولى والصورة النوعية على تقدير حلولها في الهيولى وبمجموع الصورتين
على تقدير حلولها في الجسم وذلك لانه ليس لشيء من هذين المجموعين وحدة حقيقية على حدة فان قلت تقسيم
المتن الجوهر اولا الى المفارق والمقارن يشعر بان لا يكون هذه الاقسام اولية للجواهر قلت الاقسام
الاولية للشيء ما يعرض لشاملة اليها من حيث هو من دون تخصيص او لا بامر آخر والجوهر كذلك في تخصيص
من حيث هو جوهر بان يكون عقلا او نفسا الا انه يخصص اولا بالمفارق ثم يكون عقلا او نفسا بل
هو من اللوازم المتأخرة كيف ولعلت الا امر سلبيا او اضافيا والاحسن في التقسيم ما قاله الشيخ في الشفاء
وهو ان الجوهر اما جسم او غير جسم فان كان غير جسم فاما ان يكون جزء جسم او لا يكون جزء جسم
بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته او يكون مادته وان كان مفارقا
فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك يسمى نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة يسمى
عقلا وهذا التقسيم الجوهر الى الخمسة المذكورة هو راي المشائين من الحكماء واما عند الاقدمين

مشهور فالجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير اذ لم يثبت عندهم وجود جوهر حال هو الصورة
ولا جوهر محل وهو الهيولى وانما الهيولى اسم الجسم من حيث قبوله للاعراض الحاصلة للاجسام المتنوعة والصورة
اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل واما عند المتكلمين فالمتحيز ان لم
ينقسم اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة فان قبل القسمة في جهة
فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط فهو السطح والا فهو الجسم **المسئلة الثانية** في نسبة الجواهر
بعضها الى بعض والى الاعراض باعتبار اتصافها بالحالية والمحلية فالموضوع كما عرفت اخص مطلقا
من المحل وقد تقرر في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا فكل ما هو موضوع
فهو محل ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس بموضوع ولا عكس وهذا معنى قوله والموضوع والمحل يتعاكسان
وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا العرض اخص من الحال لان الحال قد يكون جوهرا فلا يكون
في الموضوع بل في المادة والعرض لا يكون الا في الموضوع واليه اشار بقوله وكذا الحال والعرض
اي كل عرض فهو حال ولا عكس وكل ما ليس بحال ليس بعرض ولا عكس وبين الموضوع والعرض مباينة
بناء على كون الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه فان العرض لا يتقوم بنفسه بل يحتاج في تقومه الى الموضوع
فلا يكون العرض موضوعا وبين العرض والمحل عموم وخصوص من وجه فان الحركة عرض ومحل السرعة
فهي مادة الاجتماع والعرض قد لا يكون محلا كالسرعة والمحل قد لا يكون عرضا كالجسم وكذا بين المحل والحال
ومادة الاجتماع هي الحركة ايضا لانها حالة في الجسم ومحل السرعة والمحل قد لا يكون حالا كالجسم المحل
للحركة والحال قد لا يكون محلا كالسرعة الحالة في الحركة والى هذين اشار بقوله ويصدق العرض
على المحل وكذا يصدق الحال ايضا على المحل على ان يكون الحال عطفا على العرض لا على المحل على ما حمله

الشارحون

4

الشارحون لان النسبة بين الحال والعرض قد مرت فيلزم التكرار كل ذلك جزئيا لا كليا اي يصدق
بعض المحل عرض او حال ولا يصدق كل محل عرض او حال وانما قال ذلك ليظهر مادة الافتراق من جانب
المحل فانه يحصل بمحل لا يكون عرضا ولا حالا واما مادة الافتراق من جانب العرض والحال فيظهر
من عكس هذا الصدق فان هذا الكلام كما يدل على صدق العرض والحال على المحل مطابقة كذلك يدل
على صدق المحل على العرض والحال التزاما فيكون جزئيا صفة او تمييزا او حالا لا مفعولا للصدق **المسئلة
الثالثة** في نفي جنسية الجوهر والعرض لما تحتهما وعبر عنه بقوله والجوهرية والعرضية من ثواني
المعقولات لان الجوهر والعرض لما كانا من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين اي كليين لان الجزئي
الحقيقي لا يكون محمولا كما ذكر فلو ثبت كونهما خارجين عما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية
اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر زائد على ذاته هو
العرضية واما نفي جنسيتهما او كونهما خارجين عما تحتهما فاحتج عليه بوجوه ضعيفة **الاول** انا نحتاج
في اثبات جوهرية كثير من الجواهر كالنفوس الناطقة والصور النوعية وكذا في اثبات عرضية كثير من الاعراض
كالمقادير والاضواء والالوان الى نظر واستدلال ولذلك اختلف في كل من ذلك وما كان كذلك لا يكون
ذاتيا لان ذاتي الشيء بين الثبوت له والى هذا اشار بقوله لتوقف نسبتهما الى وسط واجيب
عنه بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له والى هذا اشار بقوله اذا كان ذلك الشيء معلوما بالكنه وكون ما ذكر
من الامثلة كذلك ممنوع فان المتصور من النفس انما هو المدبر للبدن وهو وجه من وجوهها وكذا الحال
في سائرها ولو كانت معقولة بالكنه امكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا فان قيل علم النفس بذاتها
حضوري على ما تقرر وهو عين ذاتها المخصوصة وكنهها واما المدبر للبدن فهو معلوم بالعلم الحصولي

قلنا نعم لكن اكثر الناس غافلون عن ذلك فان العلم لا يستلزم العلم بالعلم فمن كان من شانه الالتفات
لذاته لا يشك في كونه قائما بذاته لا يحتاج الى الاستدلال في ذلك وانما الحاجة اليه للغافلين
لا للعاقلين ولذلك التحقيق ان كل ما يقال في الاستدلال على جوهرية النفس فانما هو تنبيه وليس
بدليل حقيقة فاعقل ولا تكن من الغافلين **الثاني** انهما ينقلان بالتشكيك على ما تحتهما فان الجواهر
المجردة اقدم واولى بالجوهرية من غيرها اذ لا معنى لكون حقيقة اولى بشيء الا كون كمالاتها الناشية اكثر
او بالفعل وكمالات الجوهر لا يشك في كونها كمالات للمجردات بالنسبة الى الماديات وكذا في العرض فان العرض
الغير القار اولى بالعرضية من العرض القار وما يكون ذاتيا لشيء لا يكون مقولا بالتشكيك على ما نسب
اليه كما ثبت قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء زعم ان قوم لفظة الجوهرات اريد اطلاقها على الاجسام
وحدها امكن ان يقال على التواطؤ وعلى القول الجنسي واما على معنى اعم من الجسم فانما يقع بالاتفاق
او التشكيك وقوع الوجود وذلك لان الهيولى والصورة اقدم في معنى الجوهرية من المركب والمفارق
الذي هو سبب وجودهما وسبب قوام احدهما بالآخر هو اقدم من جميع ذلك وان المبادي لا تقع
مع ذوات المبادي في مقولة واحدة ومع ذلك فقد اعترفوا بان كونها موجودة لا في موضوع
امر مشترك فيه جميعها وان كان الوجود لا في موضوع لبعضها قبل بعض وقالوا ان الوجود اذا
كان يقال على هذه بالتقدم والتأخر فاللحوق لا في موضوع به مع بعد وهو معنى سلبي ليس يجعل
الوجود فيها على مرتبة واحدة انتهى واليه اشار بقوله ولاختلاف الانواع بالاولوية و اج
يمنع كون الاختلاف في حقيقة الجوهرية بل انما هو في الوجود وسائر ما يتبعه دون مهية
الجوهر قال الشيخ في الجواب عن هذا الوجه على ما نقلنا بهذه العبارة فنقول اولا من ان هذه الجهات

لا يلزم ان لا يكون

لا يلزم ان لا يكون الجوهر جنسا لما هو جسم ولما هو غير جسم اما حال التقدم والتأخر وحال مشاركة
المبادي في الجنس وعدم مشاركتها لها فامره قد سلف منا بيانه ومع ذلك فان الاجسام ايضا التي لا شك
في اشتراك جميعها في جنس الجسم ليست سواء في المرتبة بل بعض الاجسام اقدم من بعض واما حديث الموجود
المأخوذ في رسم الجوهر وانه واقع لا محالة على بعضها قبل بعض فهو شك وحقه ان نحل فنقول
ان قولنا ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود
ولو كان ذلك لاستحال ان نجعل الكليات جواهر وذلك لانها لا وجود لها في الاعيان البتة وانما وجودها
في النفس كوجود شيء في موضوع ولو عنى بالموجود ذلك وهو الموجود في الاعيان لكان الامر بالحقيقة
على ما يذهبون اليه وكان بعضها قبل بعض فيه بل نعني بالموجود لا في موضوع المعنى والمهية التي
يلزمها في الاعيان اذا وجدت ان يكون وجودها لا في موضوع مثل ان يقال ضاحك اي من شانه
عند التعجب ان يضحك واذا شئت ان يظهر لك الفرق بين الامرين وان احدهما معنى الجوهر والآخر
ليس كذلك فتأمل شخصا ما كزيد اذا غاب عنك او نوعا من الجواهر مما تشك في وجوده فانك تعلم
ان مهيته اذا كانت موجودة في الاعيان كانت لا في موضوع وتعلم ان هذا المعنى هو المقوم الذي
لحقيقته كما تعلم انه جوهر ولا تعلم انه هو موجود في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل ربما كان عندك
معدوما فقد بان ان الوجود بالفعل في الاعيان لا في موضوع ليس مقوما لمهية زيد ولا لنوع من
الجواهر بل هو امر يلحق لحوق الوجود الذي هو لاحق لمهية الاشياء كما علمت فليس هذا جنسا بل الاول
ولذلك اذا كان لشيء مهية هي الوجود وكان تنزهها من الموضوع لم يكن في جنس فلا يشارك الجواهر
في انها اشياء ومعان انما يلحقها الوجود اذا لحق بهذه الصفة بل لا يوجد لها مقوم لذلك انتهى

ولنوعيات الجواهر بالشركة كان ما هو ذاتي لذلك الشيء فنظيره مرضى لجنس كالوجود الحاصل كيف كان وما هو
ذاتي من مفهوم معنى الجوهرية غير مقول على ذلك فانه ليس هناك معتبر غير الوجود فحقيقة الوجود
فقد عرفت حقيقة كون الجوهر بصفة انه موجود لا في موضوع وعرفت كون الجوهر لهذه الصفة امر
لا تقدم فيه ولا تأخر وان كان حصول الوجود الذي هذا الاعتبار مقيس اليه واقعا بتقدم وتأخر
كما ان المعنى الذي يقال به الانسان ناطق لا تقدم فيه ولا تأخر ولا اشتداد ولا تضعف واما التميز
بالفصل الذي يجوز ذلك والذي انفصل فوقع اولى عليه وعلى غيره من الامور ففيه اختلاف واما
الدليل على ان حقيقة الجوهرية التي اوضحناها لا تقدم فيه ولا تأخر انك لا يمكنك ان تقول ان كون
الصورة في نفسها بهيئة اذا وجدت في الاعيان لم تحتج الى موضوع ولم يوجد فيه هو قبل كون المركب
بل انما ان كان هذه الحقيقة للمركب انما كون هذه الصفة متعلقة بكون الصورة على هذه الصفة كما
تقول ان وجود الصورة على ما هي عليه من كونها لا في موضوع قبل وجود المركب اذ وجودها قبل وجوده
ووجوده متعلق بوجودها وذلك الوجود لها هو الوجود لا في موضوع فاذن هذا غير موجب ان لا يكون
الجوهر جنسا وهذا هو معنى ذاتية الجوهر انتهى كلام الشفاء على ان ما قيل في بيانه لو تم فانما يدل على
ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ملاحظة من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك منها فجاز
ان يكون الجوهر او العرض جنسا لما تحته من الحقائق التي لا يختلف قوله عليها ولا يرد هذا على الوجه
الاول لكونه مبنيا على كون الافراد في مرتبة واحدة فيلزم كونه جنسا للبعض منها كونه جنسا لجميعها
ومن نفى كونه جنسا لبعضها نفى كونه جنسا لشيء منها فتدبر الثالث ان المعقول منهما اشتراك
بين انواعهما انما هو عرضي لا محالة لانا لا نعقل منهما سوى المستغني عن الموضوع او المحتاج اليه وهما

مفهومان

مفهومان اضافيان لا يحمل الاستغنا امر سلبي ايضا ومثل ذلك لا يمكن ان يكون الا عرضيا واليه
اشار بقوله والمعقول منهما اشتراكهما الذي يعقل اشتراكهما عرضي والجواب منع انه بل نعقل من
الجواهر معنى اخر وهو مراد ومن جنسيته وهو انه ماهية من شانها اذا وجدت في الخارج ان لا يكون
في الموضوع فحينئذ من شانها كذا هو كنه الجوهر وسلب الموضوع او الاستغناء عن الموضوع حجة
من وجوهه وعارض من عوارضه كما صرح في كلام الشيخ وقد يستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر
لكان امتيازها بفصول هي ايضا جواهر فننقل الكلام اليها ويلزم عدم تناهي اجزاء الماهية فيلزم امتناع
تعقل كنه الانواع الجوهرية تفصيلا واما العراض فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون
العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع والجواب انه منقوض
بسائر المقولات بل بسائر الاجناس والحل بان المراد انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لكل
ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه اذ الجنس
بالقياس الى فصله النوع عرض كما بين في مقامه واعلم ان الحكماء بل اكثر العلماء على ان الجوهر جنس لما
تحته واما العرض فالظاهر انه كالمتفق على نفي جنسيته على ما صرح به المحقق الشريف الا ان بعض الافاضل
ذهب الى جنسية العرض لما تحته وحصر الجنس العالي في الاثنين هما الجوهر والعرض وجعل كنه
العرض ماهية من شانها بحسب شخصيتها وطبيعتها جميعا ان تكون قائمة بالموضوع فجعل بعض الخواص
الذاتي بالنسبة الى ما هو ذاتي له كما في الجوهر بعينه والتحقيق ان بينهما فرقا دقيقا في ذلك وهو
ان ماهية من شانها سلب الموضوع يدل على معنى لا يمكن زواله عن الذهن مع تعقل ماهية جوهر مر
بالكنه وهو الذي يعبر عنه بالقيام بنفسه وماهية من شانها الوجود في الموضوع لا يدل على معنى

يمتنع زواله عن الذهن عند تعقل مهيته عرضيته بالكنه فان قلت بل يدل وهو الذي يعبر عنه بسلب
القيام بنفسه قلت ذلك لا يمتنع زواله والغفلة عنه مع تعقل تلك المهية فتامل جدا لتعرف ان
العرضي متحقق البتة قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بعد تزييف ما قاله القوم في نفي جنسية العرض لهذه العبارة فلا معونة لمثل هذه الحد بانات في ان يقال ان العرض ليس بجنس وان كان الحق
هو ان العرض ليس بجنس لكنهم قالوا شيئا اخر وهو ان العرض لا يدل على طبيعة البياض والسواد ولا على
طبايع سائر الاعراض بل على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى ان ذاته تقتضي هذه النسبة والجنس
يدل على طبيعة الاشياء ومهيتها في انفسها لا ما يلحق ماهيتها من النسبة وهذا قول سديد
والدليل على ذلك ان لفظ العرضية اما ان يدل على ان الشيء موجود في الموضوع فيكون دالا
على هذه النسبة او يدل على انه في ذاته بحيث لا بد له من موضوع فهذا ايضا معنى عرضي وذلك
لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر غير مقوم لمهياتها
لان مهيتها يتمثل مدركة مفهومة ثم يشك في كثير منها فلا يدرى انها محتاجة الى موضوع حتى
يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الاولى حتى ان قوما جعلوا هذه الامور جواهر فنسبة العرض
الى هذه نسبة الموجود الى ماهيات العشرة من حيث ليس داخلا في المهية فكما ان الموجود ليس
مقوما لمهية هذه العشرة كذا العرضية ليست مقومة لمهية هذه التسعة فلذلك لا يوخذ
في شيء منها انه عرضي انتهى **المسألة الرابعة** في نفي الضدية عن الجواهر كما قال ولا تضاد بين
الجواهر ولا بينها وبين غيرها وذلك لان الورود على الموضوع معتبر في حقيقة الضد كما مر
في مبحث التقابل وهو منتف عن الجواهر فلا تضاد بين جوهر وجوهر ولا بين جوهر وعرض وقد
يتوهم

7

يتوهم ان الفنا ضد الجوهر لكونه مبطلا للجوهر وهذا غير معقول لان المعقول من الفنا العدم وقد
مر ان الضد لا بد من كونه وجوديا وقد يقال على تقدير كون الفنا وجوديا ايضا لا يكون ضد الجوهر
لانه لا اعتبار المحل في التضاد فالاولى تاخير هذا القول عن قوله وقد يطلق التضاد على البعض اي
على بعض الجواهر وهو الصورة النوعية باعتبار اخر وهو اعتبار الورود على المحل بدل الموضوع في
الضد كما هو مذهب البعض ولعل القائل بضدية الفنا للجواهر اي الاجسام لما ذهب الى كون الجسم
مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى ذهب بناء على توهم كون الفنا مخلوقا وجوديا الا انه يرد على
تلك الاجزاء فيبطل الصورة التاليفية عنها ويقوم هو بتلك الاجزاء بدل تلك الصورة ولا شك
ان الصور التاليفية اعراض فيكون تلك الاجزاء موضوعا لها وكذا الفنا القائم بها بدلها وح يكون
كلام المص واقعا على ما ينبغي **المسألة الخامسة** في جواز اجتماع الحالين المتخالفين في محل واحد
على ما قال ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال وهو ظاهر كما في السواد والحركة المجتمعين في جسم واحد
الا مع التماثل اي الا ان يكون الحال على تقدير التعدد متماثلين فلانه ح تستلزم وحدة المحل وحدة
الحال فلا يجوز حلول مثلين كحلول سوادين مثلا في محل واحد وذلك لما تقرر ان تكثر النوع الواحد
يتوقف على كون ذلك النوع قائما بمادة ان كان جوهرا او موضوع ان كان عرضا اذ لا تميز هنا لكن
للمهية ولا باللوازم للاتحاد فيهما ولا بالعوارض لوجوب استنادها الى الخارج ونسبته غير مختلفة
الا ان يكون مادة لهما او موضوعا فمع وحدتهما يرتفع الاثنينية وما ذكرنا اولى من ان يقال ان
الاتصاف بالعوارض يتوقف على امتياز سابق فيدور لانه يمنع وجوب سبق الامتياز الا اذا
فرضت العوارض موجودة في الخارج لوجوب تقدم الموضوع لكن ذلك غير لازم فتدبر فان قيل

لو تم ما ذكرتم على امتناع حلول المثلين في محل واحد على سبيل التعاقب ايضا قلنا يكفي ذلك هناك
مغايرة الزمانين عن الكل من مبحث التشخص **المسئلة السادسة** في ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل
فلا يجوز قيام عرض واحد بمحلين واليه اشار بقوله بخلاف العكس وذلك لانه لو جاز حلول حال
واحد بمحلين لزم ان لا ينفصل الواحد من الاثنين اذ حال ذلك بعينه حال الاثنين الحالين في محلين
وهذا الحكم ضروري وقد ينبه عليه ايضا بانه لو جاز ذلك لجاز حصول جسم واحد في مكانين
لان البديهة لا تفرق بينهما ومع ذلك قد توهم ذلك جماعة من الاقدمين في الاضافات المتشابهة
الاطراف كالتقارب والتجاور والاخوة وغير ذلك وابو هاشم من المعتزلة في التاليف فزعم
انه عرض واحد قائم بجوهرين فردين وان هذا هو الموجب لصعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم
المسئلة السابعة في ان انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال ولا انقسام الحال يستلزم انقسام المحل
كما قال واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين يعني على الاطلاق بل فيه تفصيل فان كان الانقسام
الى اجزاء غير متباينة في الوضع بل الى اجزاء معنوية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة والى
الجنس والفصل فظاهر ان انقسام شيء منهما بهذا الانقسام لا يستلزم انقسام الاخر وان كان الانقسام
الى اجزاء متباينة في الوضع فانقسام الحال كذلك لا محالة واما انقسام المحل فان كان حلول الحال فيه
من حيث ذاته المنقسمة كحلول السواد في الجسم يستلزم انقسام الحال لا محالة وان كان لا من حيث ذاته
المنقسمة بل من حيثية اخرى كحلول النقطة في الخط من حيث الانتهاء فلا يستلزم انقسام الحال
المسئلة الثامنة في استحالة انتقال العرض من موضوع الى موضوع واكتفى في ذلك بان العرض
يتوقف تشخصه على الموضوع فامتنع لو انتقل عنه لزال تشخصه على ما قال والموضوع من جملة المشخصات

فانك

٨

فانك قد عرفت في مبحث التشخص ان ما به التشخص قد يتقيد بالمادة حتى يتم بالمعنى الشامل للموضوع وذلك
حيث ما يتوقف حصول التشخص للمهية على امور مستندة الى المادة والى الموضوع فما قيل في هذا الموضع
من التشكيكات مبنية على عدم التحقيق في المبحث المذكور فان قيل يجوز ان يكون موضوعات متعددة
كلها يفيد تشخصها بتشخصه على سبيل التعاقب فلا يلزم من انتقاله من واحد زوال تشخصه الموجب لزواله
قلت فذلك من قبيل توارد العلل على معلول واحد شخصي فقد عرفت امتناعه مطلقا وقال المحقق
الدواني العقل السليم ينقبض عن توارد الموضوعات على وصف واحد بالعدد بل اذا لاحظ تبدل امر
على امر واحد بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموضوع الموصوف والزائل هو الوصف ثم
قال والحق ان اصل الدعوى اظهر من هذه البيانات ولعله تفطن لما اورده عليه سيد المدققين
من ان انتقال العرض مما ذكره غير مسلم بل العقل السليم يحكم بان محال الصور النوعية والنباتية والحيوانية
تتبدل في النمو والذبول مع بقاء صور النوعية بحالها متزايل المحل على حال واحد فلم لا يجوز مثل ذلك
في العرض وموضوعه ولا بد لنفي ذلك من دليل واعلم ان هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصورة ايضا
بالنسبة الى المادة لكن المص لما ذهب الى بساطة الجسم وعدم تركبه في المادة والصورة كما ياتي عن قريب
خص هذا الحكم بالعرض **المسئلة التاسعة** في ان العرض يجوز ان يكون محلا لعرض اخر وان لم يجز
كونه موضوعا كما مر واليه اشار بقوله وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة الحالة في الحركة الحالة
في الجسم وذلك ظاهر جدا غير محتاج الى دليل فان اراد المتكلمون بنفي جواز قيام العرض بالعرض بمعنى
ذلك فبطلانه ظاهر وان ارادوا نفي كون العرض موضوعا للعرض كما هو مذهب المص فلا ينافي
ذلك واما ما ذهب اليه الحكماء من جواز قيام العرض بالعرض فقريب مما اختاره المص قال الشيخ

في الجهات الثلث. وأما الذي هل يكون عرض في عرض فليس بمنكر فان السرعة والحركة والاستقامة في
الخط والشكل للسطح في البسيط وايضا فان الاعراض ينسب الى الوحدة والكثرة كما سيتبين لك كلها اعراض
والعرض وان كان نفس عرض فهما جميعا في موضوع والموضوع بالحقيقة هو الذي يعمهما جميعا
انتهى فليتدبر واعلم ان هاتين المسئلتين من حيث احدهما المعلم القائل بنفي الحال الجوهري اعني من
حيث اختصاصهما بالعرض خارجتان عن مقصود الفصل لكن لما كان ماخذهما اعم من ذلك اوردهما فيه
المسئلة العاشرة في تحقيق ماهية الجسم وبيان انه جوهر متصل في نفسه قابلا للانفصالات
الغير المتناهية على ما هو مذهب الحكماء لا انه مركب من الاجزاء التي لا يتجزى متناهية على ما هو مذهب
طائفة من الاقدمين وجمهور المتكلمين او غير متناهية كما هو مذهب طائفة اخرى من الاقدمين
والنظام من المعتزلة ولا انه مركب من اجسام صغار صلبة غير متجزية بالفعل مع كونها قابلة للقسمة
الوهمية كما هو مذهب ذيمقراطيس من الاقدمين فالمطلوب في هذه المسئلة يتوقف على نفي الجزء الذي
لا يتجزى وعلى اثبات ان كل ما هو قابل للقسمة الوهمية فهو قابل للقسمة الانفكاكية فابتدأ بالاول
فقال ولا وجود لوضعي اي لذي وضع يقبل الاشارة الحسية فاحترز عن الجواهر المجردة فانها وان لم تتجزى
لكنها ليست بقابلة للاشارة الحسية لا يتجزى اي لا يقبل القسمة اصلا والمراد من القسمة الى الاجزاء
المتباينة في الوضع وهي اجزاء يصح ان يقال لكل منها اين هو من صاحبه وهي على اقسام ستعرفها
بالاستقلال متعلق بوضعي او بقوله لا وجود لما فيهما من معنى الفعل وهو احتراز عن النقطة
لكونها غير مستقل بالوضع لوجود الاشارة لمجموع قوله وضعي ولا يتجزى بالاستقلال تعريف الجزء
الذي لا يتجزى ويقال له الجوهر الفرد ايضا والمراد من نفيه هو نفيه من حيث يتركب منه الجسم

وحج

واحتج عليه بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه بقوله للحجب المتوسط اي بحجب الجزء الواقع في ما بين الجزئين
بحيث يلاقي الثلاثة بحيث لا يمكن تركب الجسم المتصل لحجب الحس من دون ان يقع فيه اجزاء كذلك
عن تلاقيهما وذلك اعني وجوب الحجب لانه لولا ذلك لزم التداخل بين الجزء الوسط واحد الطرفين
او بين طرفيهما بحيث يتحدان في الوضع والحجم ومحال مع كونه موجبا لعدم حصول الحجم للاجسام واذا
وجب الحجب لزم انقسام الحاجب لان ما به يلاقي احد الطرفين غير ما به يلاقي الاخر والا لزم التداخل
وعدم الحجب المفروض وكلاهما محالان بل انقسام كل واحد من الثلثة فان من كل من الطرفين يجب ان يتميز
شيء غير ما به يلاقي الوسط والا لزم التفاوت في الاجزاء وهو منفي بالفرض لكون كل منهما غير
غير قابل للقسمة والتفاوت يوجب قبول القسمة واما استحالة التداخل فظهر ونبه على انه متى
تركب الجسم ذي الحجم في الجهات الثلث او التداخل يحصل الجزئين جزءا واحدا فكل تلك الاجزاء
يكون في حيز جزء واحد ومع ذلك فالمداخلة بين الجزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فالملاقي
من احد الجزئين عند المماسة غير الملاقي منه عند المداخلة فينقسم لا ان يقال ان الاجزاء خلقت
متداخلة لا انها خلقت غير متداخلة ثم تداخلت ليلزم ما ذكرتم وفيه ما فيه الثاني ما اشار
اليه بقوله والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة اي ولوجوب التلاقي بين الجزئين المتحركين
الموضوعين على طرفي خط مركب من اجزاء وتر كالثلثة متوجها كل منهما الى الاخر حركة على السواء
في السرعة والبطوء والابتداء فانه لا بد من ملاقاتهما ولا يمكن ذلك الا بان يتلاقيا جميعا الوسط
بان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه بالاخر فيلزم انقسام الوسط بل الجملة
كما عرفت فان قيل هذا يتوقف على امكان وجود الجزء على الانفراد ليمكن وضعه على الطرف وهو غير مسلم

الحيز بين جزء احدهما

على تقدير تركب الجسم من الاجزاء قلنا لا يتوقف عليه بل يكفي فرض مخروطين بوضع راسيهما على الطرف
ويجر كان على الوجه المذكور لكن قد يمنع امكان الحركة الى الوسط او شرط انتقالها الى الوسط
امكان فراغ يسعهما معا ولا يتحقق في جزء الوسط فراغ يسعهما بل انما يسع احدهما فقط فينفصلان عند
الوسط كذا في المواقف وفيه تامل **الثالث** ما اشار اليه بقوله لو اربعة على التبادل اي
لوجوب التحاذي بين المتحركين الموضوعين على طرفي خط مركب من اجزاء شفع كالاربعة بحركة
على التوالي كما ركبن على التبادل اي بان يكون احدهما فوق الخط والاخر تحته فلا بد ان يكون
موضع المحاذات بين الجزئين الوسطين بان يكونا على ملتقى الوسطين فيكون بعض من كل منهما
على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على البعض الاخر منه فيلزم انقسام الاجزاء الاربعة
جميعا واعلم ان على هذا المطلب ادلة كثيرة جدا ومع كثرتها محصورة في سبعة انواع على ما تتبعنا
النوع الاول ما يتعلق بالمحاذات ومنه اذا فرضنا تركب صفحة من اجزاء لا يتجزى ثم قابلنا
بها الشمس فان الوجه المضيء منها الذي يلي الشمس غير الوجه المظلم الذي يلينا بالضرورة
فيجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة **النوع الثاني** ما يتعلق بالحركة والمماسة ومنه ما ذكره
المصنف من الادلة الثلاثة ومنه ايضا ان ملاقات جزء مع جزء يجب ان يكون بالاسر والا لزم
ان يقبل الانقسام الى ملاق وغير ملاق هف ح فكل قدر من الاجزاء تلاقت وان كانت الالف
الوف كان مقدار الجميع مقدار جزء واحد فكيف يحصل منها جسم ومنه ايضا انه اذا دار خط
حول نفسه بان يثبت طرف منه ويدار فالجزء الطرف الثابت اما ان يدور حول نفسه وهو
لا يتصور الا بان ينتقل الشمالي منه الى الجنوبي والشرقي الى الغربي الى غير ذلك من الجهات ع

فيفرض

فيفرض في الجزء هذه الجهات وينقسم بحسبها هف او لا يدور وهو ثابت والجزء الذي فوقه يدور
حوله في تمام زمان حركته كل ان يفرض فيه يكون هو في طرف من الجزء الثابت فيثبت له اطراف
وينقسم هف **النوع الثالث** ما يتعلق بالسرعة والبطوء وحاصله ان احد الامرين وهو اما
انتفاء تفاوت الحركة بالسرعة والبطوء واما تجزي الاجزاء التي فرض عدم تجزيها والاول
منتف والثاني ثابت بيان الملازمة من وجهين احدهما ان السريع اذا قطع جزءا واحدا فالبطيء لا يقف
لان البطوء ليس بتخلل السكنات كما سيأتي بل يقطع اما جزءا ايضا او اقل منه اذ لا محل لقطعه اكثر فعلى الاول
ينتفي التفاوت بين السرعة والبطوء وعلى الثاني ينقسم الجزء وثانيهما ان تبين ان هناك حركة
سريعة وبطيئة مثلا فرضين بحيث يستحيل انفكاك احديهما من الاخرى فيستغني عن الاستعانة بان
البطوء ليس بتخلل السكنات وذلك في خمس صور الاولى ان الطوق الاعظم من الرحى اعظم من
الدائرة الصغيرة التي عند قطبها كما سيأتي في **الاولى** وربما اثر ذهب ذلك تثبت واحدة وقد لا اثنان
حتى يرسمان دائرتين صغيرة وكبيرة تتمان معا مثلا زمان الحجر **الثانية** من وضع عقبه
على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما وهي اصغر بعقبه والاخرى وهي اكبر
باطراف اصابع القدم وان شئت فرضت الدائرتين ما اذا دار بالعقب وراس اصبعه يرسم دائرة اكبر
بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه ونحن نعلم بالضرورة انه لا ينقطع حركة واحد والا لاحرى بالتقطع
ورأس لم به وان شئت فافرض في الفلك كوكبين يدور احدهما عند القطب والاخر على المنطقة
فحركتاهما متلازمتان والا لزم تخرق الافلاك الموصوفة بالشدة والاحكام اتفاقا **الثالثة**
الشمس مع ظل الخشبة المنصوبة حذاءها فان الظل يقطع بالانتقاص من الصباح حين يبتدئ طرف

الى الظهر قدر اصبع ودام الارض كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة يقطع تقريبا ربع
فلكها من غير توقف للظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار من راس الخشبة الواصل الى
طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما يشهد به التجربة وتوقف الظل يبطل الاستقامة لان الشمس
اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة
فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينقص الظل اصلا كان هذا القدر الواقع من ذلك الخط بين
راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه
فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في
وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو
باطل بالضرورة **الخامسة** ولو ربط راس حبل ممتد وربط طرفه الاخر بوتد في وسط البئر مع كلاب
يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويقيد به فالدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معا فالدلو
قطع مسافة البئرين ما قطع الكلاب نصفها من غير توقف للكلاب بالضرورة فقد تلازمت
حركة سريعة وبطيئة من غير انفكاك فعند ما يقطع السريعة في هذه الصورة الجسم جزءا قطعت
البطيئة ايضا جزءا لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او الاقل من جزء لزم
التجزي وهو الامر الثاني **السابع** ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو من وجوه
منها انا نفرض مربعا من اربعة خطوط منضم بعضها الى بعض كل خط منها مركب من اربعة
اجزاء فقطر ذلك المربع ايضا يكون مركبا من اربعة اجزاء كالضلع فيلزم تساوي قطر المربع
مع ضلعه وهو محال بالحس والبرهان لان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها

كما دل عليه

كما دل عليه شكل العروس من كتاب الاصول لاقليدس وكون القطر اطول بان يقع بين اجزاء القطر خلا
دون اجزاء الضلع لانا نقول وقوع الخلا بين اجزاء القطر بدون تعين احد منه تحكم محض فلو وقع في
كل جزئين من اجزائه ومع يكون القطر مساويا لمجموع الضلعين لكونه مركبا من سبعة اجزاء هي
الاربعة المذكورة مع الثلاثة الواقعة في الفرج الثلث ومجموع الضلعين ايضا سبعة لاشتراكهما
في جزء واحد ومساوية قطر المربع لضلعيه باطل ساويهما بالشكل الحماري هذا اذا كان الخلا
الواقع بين الجزئين قدر جزء ولو كان اقل من قدر جزء يلزم انقسام الجزء **ومنها** انا نفرض
مثلثا قائم الزاوية كل من ضلعيها مركبا من عشرة اجزاء وقد دل شكل العروس على ان مربع وتر
قائمة المثلث مساو لمجموع مربعي ضلعيها ولكن مربع كل ضلع مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر
مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر لان الحاصل من ضرب خمسة عشر في
نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد
ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء **ومنها** انا نفرض خطا مركبا من جزئين ونضع
فوق احدهما جزءا فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلاثة واكثر من اثنين لما
بين اقليدس ان وتر القائمة يجب ان يكون اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل واحد منهما **ومنها**
انا نفرض كلا من ضلعي زاوية قائمة خمسة اجزاء فكان وترها جذر خمسين بحكم العروس فاذا حركنا
احد طرفي الوتر من جانب جزءا ثم حركنا الطرف الاخر الى الجانب الاخر اقل من جزء اذ لو تحرك جزءا صار احد
الضلعين ستة والاخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين **ومنها** المثلث القائم الزاوية اذا جعلنا
احد ضلعيه قائمة منصوبا نحو السماء ويكون الضلع الاخر واقعا افقيا على سطح الارض ثم حركنا الطرف

الاسفل من دون الجانب المقابل للضلع المنصوب كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض بعد لحظة
الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما انحط راس الوتر من شيء من هذا الضلع المنصوب يخرج رجل
الوتر عن الضلع الآخر شيء وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج سفله
مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل احد الضلعين ومساويا للضلع الآخر اذ المفروض
ان مقدار الاجزاء كمقدار الانحطاط فيكون الوتر كمجموع الضلعين وهو خلاف الحس والبرهان فوجب
ان يكون مقدار ما يخرج اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء الجزء اقل من جزء فيلزم الانقسام ومنها
انه برهن اقليدس على انه يمكن تنصيف كل خط بفرض فاذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء وترا كالخمسة
ونصفناه لزم انقسام الجزء الوسط ومنها انه برهن ايضا على انه يمكن ان نقسم كل خط بحيث
يكون مضروب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الآخر فلو فرضنا تركب خط من ثلثة اجزاء وقسمنا
على الصحة كان احد قسميه جزءا واحدا والآخر اثنين والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع
الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمة لا على الصحة الى غير ذلك فان قيل برهان بعض هذه مما
يبتني على رسم المثلث القائم الزاوية ومثبتو الجزء لا يقولون به بل بامتناع الاشكال ايضا كما يأتي قلنا هم
مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا على ما نقل عنهم الشيخ في الشفاء فهذا المربع ينقسم بقطره الى
مثلثين قائمي الزاوية النوع الثاني ما يتعلق بتشكل الجزء وهو انه لو وجد الجزء لكان متناهيا
مع بعض فيكون متشكلا لان المتناهي ما يحيط به حد او حدود فيعرض له الشكل فيكون اما مضلعا
لو كان المحيط به حدودا او اما كرة او شبيها لها اذا كان المحيط حدا واحدا وكل واحد منهما يستلزم
الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات من فرج يكون كل منها
اقل من

١٢

اقل من الكرة النوع الثالث ما يتعلق بالظل وانتقاصه وهو انه لا شك ان كل جسم يصير ظله مثله
في وقت طلوع يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون النصف منه
ظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء النوع الرابع ما يتعلق بابطال الجزء في نفسه
مع قطع النظر عن تركب الجسم عنه وهو ان البديهة شاهدة بان كل متحيز فالذي يلي منه احدى
الجهات غير ما يلي منه الاخرى فهنا في نفسه شيء دون شيء بالضرورة ولو فرضنا انتقال ما يلي منه الجهات
انما هو اطراف القائمة به لا اجزاؤه الداخلة فيه لانا ننقل الكلام الى تلك الاطراف وما يقوم هي به
ينتهي لا محالة الى انقسام الجزء وح فلا حاجة في نفي تركب الجسم من الاجزاء الى برهان فلعل الغرض
من تكثير تلك الادلة انما هو تعديد مفاسد مترتبة على هذا الراي والزامهم بها على طريقة الجدال لانهم
يتفصون عن اكثر تلك المفاسد بالمنع والمكابرة ويلتزمون بعضها كما التزموا ما اشار اليه
المص بقوله ويلزمهم اي القائلين بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ما يشهد الحس بكذبه من التفكك
بيان ذلك ان القوم الزموهم بان الجسم لو كان مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فاذا فرضنا خطا حقيقيا
من مركز الرحى الى محيطها مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى على ما هو رايكم فعند تحرك الرحى اذا تحرك
الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على المحيط جزءا واحدا من المسافة فالجزء الذي يليه من جانب
المركز اما ان يتحرك بجزء من المسافة ايضا او اقل منه اذ لا مجال للاكثر واما ان يسكن فلو تحرك اقل
من الجزء لزم انقسامه وان تحرك بجزء نقلنا الكلام الى الجزء الثالث من الخط والرابع الى الجزء الذي
يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم الانقسام وان تحرك كل منها جزءا لزم التساوي في مسافة
الجزء الذي يلي المركز وحركته لمسافة الجزء الذي على المحيط وحركته وان سكن لزم انفكاكه عنه وكذا

سائر الأجزاء إلى المركز فيلزم انفكاك أجزاء الرحى على مثال دوائر محيط بعضها ببعض يظهر ذلك
بإخراج الخطوط المتلاصقة من المركز إلى المحيط من جميع الجوانب وهم قد التزموا ذلك وقالوا لكن
الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض بحيث لا يشعر بالتفكيك للطافة الأزمنة التي يقع التفكك فيها
وأنت خبير بأن أزمنة اللصوق حينئذ يكون أطول بكثير من أزمنة التفكك كما إذا كانت نسبة الدائرة العظيمة
إلى الصغيرة كنسبة الألف إلى واحد مثلا فكيف يحس باللصوق ولا يحس بالتفكك ومن سكون المتحرك
فيما إذا فرضنا سائرا بحركته في نصف يوم خمسين فرسخا والحال قد سار الشمس فيه ربع الدور فعند
قطع الشمس مسافة جزء إما أن يقطع الفرس أيضا جزءا أو أقل أو لم يكن فعلى الأول يلزم تساوي الحركتين
وعلى الثاني انقسام الجزء وعلى الثالث سكون المتحرك وهم قد التزموه مع تكذيب الحس إياه وحكموا
عدم الإحساس بالسكون للطافة الأزمنة هنا الفرس كما لا يخفى وأما ما يقال من أن عدم الإحساس
بالسكنات إنما هو لكونها عدمية فمدفوع بأن العدميات محسوسة بالعرض ولا الممايزة الساكن
من المتحرك في الحس ومن انتفاء الدائرة من حيث ألزموا إياهم بأنه على تقديره تركب الدائرة من الأجزاء
فإما أن يتلاقى ظواهر تلك الأجزاء كما يتلاقى بواطنها فكيف فيكون مساحة ظاهر الدائرة كمساحة
باطنها فإذا أحاطت هذه الدائرة دائرة أخرى كان حكمها مثل حكمها فيكون باطن المحيطة كظاهر
المحيطة لتساويه مع ظاهرها المساوي لباطن المحيطة المساوي لظاهرها وهكذا يجعل الدوائر
بعضها محيطا ببعض إلى أن تبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الأعظم فيلزم تساوي صغيرة جدا
مع عظيمة لا أعظم منها وإما أن لا يتلاقى ظواهر تلك الأجزاء مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لأن
الجوانب المتلاقية غير الغير المتلاقية وقد يقرر هكذا إما أن يكون بإزاء كل جزء من المحاطة جزء

من المحيط

من المحيطة فيلزم تساويهما أو يكون بإزاء بعض الأجزاء أزيد من جزء فيلزم انقسام الجزء وبالجملة يلزم
انتفاء الدائرة بل انتفاء الأشكال المستديرة مطلقا كما قيل لجريان التقريرين في المضلعات أيضا كما لا يخفى
وقد التزموه وقالوا إن البصر يغلط في أمر الدائرة بل هو شكل مضرس أي كثير الأضلاع يشبه الدائرة
لكثرة أضلاعه وعدم انفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس وليست بدائرة حقيقية وقد يؤيد بأن شرط
صدق الإحساس ينبغي أن يكون على قدر يمكن للقوة الحاسة إدراكه كما في الذوات المتبوعة والأصوات
الخفية فلعل التضاريس كذلك وأورد أن التضريس إن كان أصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وإلا فكيف
يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له أو أكبر لا يقال لهم أن يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا لأنا نقول
يلزمهم كون مجموع التضاريس محسوسا كمجموع الأجزاء ثم إن الشيخ في الشفاء ألزمهم وجود الدائرة
بأنه إذا فرض الشكل المضرس مستديرا مضرسا كان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا طبق طرف خط
مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط في موضع كان أطول ثم إذا طبق على الجزء المركزي
وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان أقصر أمكن أن يتمم قصره بجزء أو أجزاء فإن كان زيادة الجزء
لا تسويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء وإن كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليدبر
في الفرجة هذا التدبير فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهف على
مذهبهم وقد يقال أيضا أنا إذا فرضنا خطا مستقيما محدودا كالمركب من ستة أجزاء مثلا فأثبتنا
أحد طرفيه وأدرنا الطرف الآخر إلى أن عاد إلى موضعه الأول فلا محالة يحصل سطح مستو محاط
بالخط المستدير بحيث يكون بعد كل من أجزائه إلى موضع الطرف الثابت على السواء فلو كان ذلك
تضريس بمعنى كثرة الأضلاع والزوايا يلزم كون بعض أجزائه إلى موضع الطرف الثابت وبعضها

اعيد بعض او بمعنى كون الخلل الخلل والفرج وهو ايضا محال و الا يلزم الطفرة اعنى عدم موازاة
الخط المذكور بحركته جميع اجزاء المسافة وبطلانها ممنوع عندهم واما ما ذكره شارح المقاصد
من انه من حركة الخط المذكور على الوجه المذكور محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه
ولو سلم فانما هو على تقدير اتصال المقادير واما على تقدير تركبها من الاجزاء التى لا تتجزى فهو ممتنع
لادائه الى المحال فلا يخفى كونه مكابرة محضة كيف والعقل يجزم بامكان ذلك فى نفس الامر مع
قطع النظر عن كون الخط متصلا او لا هذا ولما فرغ عن ايراد الحجج والزام المفاسد اراد ان يشير الى الاجوبة
عن حججهم **الاولى** منها ان الحركة النقطة موجودة كما سياتى من وجود الاطراف وايضا يفرض
كرة حقيقية على سطح مستو حقيقيا وهما موجودان باعترافكم وتماسهما ممكن بالضرورة اذ لا معنى
للتماس بالمعدوم وهو غير منقسم والا فهو خط او سطح لانطباقه على السطح المستوى فهو يتخيل كون
سطحا فلا يكون المفروض كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة
فهو نقطة وهى ان كانت جوهرا ثبت المط وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسام النقطة
لان الحال فى المنقسم لا بد ان يكون منقسما فهو غير منقسم وهو المط والجواب ان الحال فى المنقسم
من حيث هو منقسم بل من حيث انه اخرى كالتناهى او التماس فلا يجب انقسامه وحلول النقطة من هذا
القبيل والى هذا اشار بقوله والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهى وانما اكتفى بذكر التناهى
لان التماس ايضا باعتبار التناهى كما لا يخفى **الثانية** ان الحركة موجودة لا محالة ووجودها
يجب ان يكون فى الحال لا فى الماضى لمضيه ولا فى الاستقبال لانه لم يوجد بعد فهما معدومان
وهو غير منقسمة والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر لكونها غير قارة الذات فلم يكن ما فرض موجودا

موجودا

موجود اتمامه هف و منطبقة على المسافة وهو ظاهر فالمسافة التى بازائها ايضا غير منقسمة والا لزم انقسام
الحركة لان الحركة فى احد جزئى المسافة جزء الحركة فى الجزئين وهو المط والجواب من وجهين الاول انا لا نم
ان الماضى والمستقبل معدومان مطلقا فى الحال فلا يلزم من نفى وجود الحركة فى الحال نفى وجودها
مطلقا واليه اشار بقوله والحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم منها نفيها مطلقا وهذا الجواب ظاهر
فى الابتناء على وجود الحركة بمعنى القطع فى الخارج والمشهور من مذهب الحكماء والظاهر من كلام الشيخ
فى الشفاء هو نفيها وسياتى تحقيق الامر فيه فى مبحث الاعراض انشاء الله العزيز والوجه الثانى من
الجواب انا لا نسلم ان الحركة موجودة ان اردتم بها الحركة بمعنى القطع التى هى المنطبقة على المسافة ونسلم
ذلك ان اردتم بها الحركة بمعنى التوسط لكنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من وجودها وعدم انقسامها
وجود الجزء الذى لا يتجزى فى المسافة ويمكن حمل كلام المص عليه بان يراد ان الحركة التى استدللتم
بها اعنى الحركة المنطبقة على المسافة لا وجود لها فى الخارج فلا وجود لها فى الحال ولا يلزم من ذلك
نفى الحركة مطلقا لكون الحركة بمعنى التوسط الغير المنطبقة على المسافة موجودة لا محالة فيكون فى
الكلام استخدام وعلى هذا يكون جوابا عن تقرير اخر ايضا لهذه الحجة وهو ان الحركة لو لم توجد
فى الحال لم توجد اصلا لان الماضى كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما
هو حال فلا وجود لها فى شىء من الازمنة ولا شك فى عدم انطباق الوجه الاول من الجواب على
هذا التقرير **الثالثة** ان الان اى المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود والا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لكون الماضى والمستقبل معدومين كما مر وغير منقسم وكذا المسافة المنطبقة هى
عليها فيلزم وجود الجزء فان قلت وقوع الحركة فى الان يقتضى وجود الجزء سواء كان الان موجودا

في الخارج اولا فانه في اخذ وجوده في الدليل ولا يستقيم الجواب بمنع تحقق الآن في الخارج قلت لانه
اذا لم يكن موجودا في الخارج ولا يكون جزء من الزمان الموجود فيه لم يلزم دفع الحركة فيه اذ الآن من
حيث هو آن ليس بزمن جزء ربات وجود الحركة بل انما هو جزء يعرف بوجودها انما هو الزمان فاذا ثبت ان
الموجود من الزمان ليس الا الآن ثبت انما هو جزء من الحركة من الزمان انما هو الآن لكونه هو الزمان
الموجود لا لكونه آنا فاخذ لوجود الآن انما هو ليصير جزء من الزمان الموجود المعتبر في الحركة عند الخصم
فليتفطن ثم الجواب ان الآن لا تحقق له خارجا ولا ينقسم الزمان اليه اصلا بل انما ينقسم الى الماضي
والمستقبل بحسب الفرض والمراد من الآن هو الفصل المشترك بينهما كالنقطة المفروضة في وسط الخط
ولا يلزم من عدم تحقق الآن في الخارج عدم تحقق الزمان فيه كما لا يلزم من عدم تحقق الزمان من
النقطة المذكورة في الخارج عدم تحقق الخط فيه واما ان عدم عدم تحقق الزمان من انحصاره في
الماضي والمستقبل المعدومين فالجواب عنه ما مر من كونهما معدومين في الحال لا مطلقا او يمنع
وجود الزمان الممتد الذي هو بازاء الحركة بمعنى التوسط ولو قررت هذه الحجة كما قررت الحجة
الثانية ثانيا وهو انه لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا لان الماضي كان حالا والمستقبل
سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فتقرير الجواب عنه انا لا نسلم ان الماضي كان حالا والمستقبل
سيصير حالا اذ الحال مما لا تحقق له في الخارج كما عرفت ثم الخصم لما استدلوا بوجود الحركة على وجود
الجزء اراد المصنف ان يشير الى ان هذا عجيب لان وجود الجزء ينفي وجود الحركة فكيف يستدل به عليه
فقال قوله ولو تركب الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة بيان ذلك انه على تقدير تركب المسافة من
الاجزاء التي لا تتجزى فالمتحرك من جزء الى جزء يليه اما ان يتصف بالحركة حال كونها في الجزء الاول

وهو بط

وهو بط لانه لم يوجد بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه قد انتهت
الحركة ولا واسطة بينهما اي يتصف بالحركة هناك لا يقال يوصف بالحركة في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني فان الحركة عندهم هو كون الاول في المكان الثاني لانا نقول الحركة التي استدلوا
بها على وجود الجزء هي الحركة المتصلة القابلة للقسمة الى اجزاء غير متناهية على سبيل الجدل لا الحركة
التي هم قائلون بها الا ترى انهم اخذوا اعدام القرار في دليلهم فليتدبر ثم لا يخفى ان حق الكلام
كان ان يقول لو تركبت المسافة مما لا يتجزى لم تكن الحركة موجودة وذلك لان الموجب لانقسام
الحركة انما هو تركب المسافة سواء كانت الحركة ايضا مركبة او لا كما ظهر من تقرير الدليل لكنهم لما استدلوا
ما اثبات ما لا يتجزى في الحركة على اثبات ما لا يتجزى في المسافة وجعلوا تركب الحركة مما لا يتجزى دليلا
على تركب المسافة وضع المصنف الدليل موضع المدلول عليه والمراد هو ما ذكرنا هذا واعلم ان القول
بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ينقسم الى قولين الاول قول بتناهي تلك الاجزاء وهو
مذهب جماعة من الاقدمين واكثر المتكلمين والثاني القول بعدم تناهيها وهو مذهب طائفة
اخرى من الاقدمين والنظام من المعتزلة وهو وان لم يقل بالجزء ابتداء بل قال بقبول الجسم الانقسام
لا الى نهاية لكن لما كان من مذهبه ان حصول الاقسام لو ان قبول الانقسام زعم ان جميع الانقسامات
التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل وصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزم
القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون
من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع
فيما كان هاربا عنه والمشهور من مذهبه في الجسم وان كان كونه مركبا من اللون والطعم والرائحة

وما اشبه ذلك من الاعراض الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض بخلاف مثل الاكوان والاعتقادات
والالام واللذات وما اشبه ذلك فلما فرغ المصنف من نقض مذهب القائلين بالجزء من حيث هو جزء
اراد نقض القائلين به من حيث عدم تناهي الاجزاء فقال والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى
في الجسم يلزمه ما تقدم من المفاسد المترتبة على القول بالجزء من حيث هو جزء النقض بوجود المؤلف
مما يتناهى في ضمن كل جسم فان الجسم اذا كان مولفا من اجزاء لا يتناهى امكننا اعتبار اجزاء متناهية
منها في الجهات الثلث بحيث يكون المؤلف منها طويلا عريضا عميقا ولا شبهة في كونه كل موجودا
لان المؤلف من الغير المتناهي موجود كما هو المفروض وانما جمع اعتبارنا اجزاء متناهية من جملة
الغير المتناهية الموجودة عن كونها موجودة فان قيل سياتي ان النظام قائل بالتداخل وهو وان
لم يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم لكان الجسم لا حجم لكن يمكنه ان يقول بان كل واحد من
تلك الاجزاء المتناهية مؤلف من اجزاء غير متناهية متداخلة بعضها في بعض قلنا هو انما وقع
في القول بالاجزاء الغير المتناهية مضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر
فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالانقسام المقداري
المستلزم لكون الاجزاء متباينة فلا ينفعه كون كل من تلك الاجزاء المتناهية مؤلفا من اجزاء
غير متناهية متداخلة فان قيل ما يلزم النظام هو ان يكون كل جزء منقسما بالفعل لا ان يكون
هناك جزء غير منقسم اصلا لما مر من انه انما وقع في هذا القول مضرورة القول بقبول الجسم
الانقسامات الغير المتناهية كما هو مذهب الحكماء والجسم انما يقبل هذه الانقسامات كلها اي بحيث
يكون كل جزء ايضا قابلا للقسمة ولا ينتهي الى جزء لا يكون قابلا للقسمة فكل انقسام هو عند الحكماء

بالقوة

بالقوة يكون عنده بالفعل فكل جزء من تلك الاجزاء يكون منقسما بالفعل الى اجزاء غير متناهية
فلا يتم النقض بالمؤلف منها قلنا وجود الوحدة الحقيقية ضروري في كل كثرة اذ لا يتصور الكثرة
من دون وحدة كل فان الواحد المنقسم بالفعل يكون كثيرا في الحقيقة لا واحدا فكل كثرة لا بد
ان ينتهي الى واحد لا ينقسم بالفعل بالضرورة فيعتبر المؤلف من تلك الاحاد فيتم النقض لا محالة فاذا
انتقض الموجبة الكلية التي ادعاها النظام بالمؤلف من الاجزاء المتناهية لانه يحصل ح سالبة
جزئية هي نقيض تلك الموجبة الكلية فلو اردنا الكلية وتعميم التاليف من الاجزاء المتناهية
لكل جسم قلنا هذا الجسم المؤلف من اجزاء متناهية له حجم متناه واجزاء متناهية وغيره من الاجسام
له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية كما هو المفروض ولما كان ازدياد الاجزاء الحجم
وجب ان يكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن الاولى نسبة متناه الى متناه والثانية
نسبة غير متناه الى غير متناه فيلزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو
محال فيجب ان يكون كل جسم متناهي الاجزاء وهذا معنى قوله ويفتقر في التعميم الى التناسب فان قيل
نسبة الحجم الى الحجم نسبة مقدارية ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة عددية فلا يجب اتحاد النسبتين لما
تقرر في موضعه من ان نسبة المقدار الى المقدار قد يكون نسبة صمية لا يوجد مثلها بين الاعداد وهي
التي يكون بين المقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك فاذا نقص الاقل من الاكثر يبقى ما هو الاقل ثم اذا
نقص الاقل الثاني من الاقل الاول يبقى اقل من الاقل الاول الثاني واذا نقص الاقل الثالث من
الاقل الثاني يبقى اقل من الثالث وهكذا الى غير النهاية اذ المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية
فيتصور فيه ذلك بخلاف الاعداد لضرورة انتهائها الى الواحد قلنا النسبة المقدارية انما يجوز

كونها مخالفة للنسبة العددية اذا كانت المقادير متصلة واما اذا كانت مؤلفة من الاجزاء فلا
مخالفة بينهما اصلا اذ لا يتحقق مقدار مؤلفا من الاجزاء فيكون عدها لا محالة على واحد
بعينه كالعدد بلا فرق وهو الجزء لكون المفروض ان بازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نقصانها
بنقص الحجم لا محالة على انا لو تنزلنا عن ذلك وفرضنا كون المقدارين مقدارا حقيقيا نقول قد بين
اقليدس في الشكل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب الاصول ان نسبة مقدار الى مقدار
قد يكون نسبة عدد الى عدد وذلك اذا كان المقداران متشاركين والتشارك في المقادير
هو ان يكون لهما مقدار واحد يقدرهما فعلى تقدير تركب المقدار من الاجزاء التي لا تتجزى يكون كل
مقدارين متشاركين لان الجزء الواحد يقدرهما لا محالة سواء كان له مقدار في نفسه او لم يكن
لما مر من ان بازدياد الاجزاء يزداد المقدار وبنقصانها ينقص فيكون نسبة الحجمين ح نسبة
عددية لا صمية لا يوجد الا في المقادير وظهر من هذا على ما قال المحقق الدواني انه لو كان المقدار
مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ويلزم ايضا عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا
قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل من الجزء وهو ليس قائلا بتخلل السكنات كما يقول به القائل بتناهي
الاجزاء فظهر اختصاص هذا الوجه بابطال مذهب النظام وعدم جريانه فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية كما توهمه الشارح القوشجي فلزم ان لا يلحقه ابدا و ايضا يلزمه ان لا يقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع
نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه وقد اورد مثل
هذين الوجهين على مذهب الحكماء من القول بقبول الجسم الانقسام الغير المتناهي بالقوة

ايضا

١٧

ايضا وسياتي ولما فرغ من ايراد الالزام على النظام اشار الى دفع ما نقضى به عنها وهو التزام التداخل
لدفع برهان الشاب بمنع كون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكان تداخل الاجزاء
بعضها في بعض والتزام الطفرة لدفع الالزامين الاخيرين وهي في اللغة الوثبة يقال طفر طفورا
والمراد هنا انتقال المتحرك من جزء من المسافة الى جزء اخر منها من غير ان يحاذي اجزاء ما بينهما وقد
وقد يعبر عنه بترك محاذاة الاوساط فاشار الى دفعهما بقوله والطفرة فتثبت ببطلان الطفرة و
التداخل على سبيل النشر اللف من غير ترتيب كذا اي حمل التداخل على دفع برهان الشاب
وحمل الطفرة على دفع الالزامين الاخيرين في شرح العلامة والشرح القديم وغيره وقال المحقق
الشريف المشهور انهم التزموا الطفرة دفعا لالزام امتناع لحوق السريع البطيء والتزموا التداخل
لالزام قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وهذا انسب بسياق كلام المتن الا ان التزام الطفرة
لما كان كافيا لدفع الالزامين حمل الشارح التزام التداخل راجعا الى دفع برهان الشاب انتهى
فان قيل لا حاجة للنظام الى التزام مكابرة الطفرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة
من اجزاء موجودة غير متناهية كان الزمان المتناهي فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن
قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع
قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها الى غير النهاية وذلك
لان كلا من المسافة والزمان كذلك قلنا مثل هذا الالزام يرد عليه في الزمان ايضا اذ لا فرق
بين المسافة والزمان عنده في الاشتمال على اجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم ان لا يمكن الانتقال
من جزء الى جزء اخر كالكون في الغداة الى الكون في المساء لتوقف ذلك على انقضاء الزمان الذي

بينهما وهو غير ممكن لاشتماله على اجزاء غير متناهية بالفعل ووجوب الموافقة مع كل جزء منها وقياس
ذلك على مذهب الحكماء اشتباه بين القوة والفعل هذا ولكن يمكن له التفصي عن اكثر الالزامات
المترتبة على القول بفعلية الانقسامات الغير المتناهية بان يقول انما يلزم كون ازدياد المقدار
بحسب ازدياد الاجزاء اذا كانت الاجزاء متباينة واما اذا كانت متداخلة على سبيل النصف ونصف
النصف ونصف نصف النصف وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم ذلك اصلا فانا اذا قسمنا ذراعا
الى نصفين اعني الى ربعين وربعه الى نصفين اعني الى ثمنين وهكذا فيكون الثمن مثلا داخلا
في الربع المضموم اليه ليصير الحاصل من الانضمام ربعا وربعا يجب المقدار بل مقدار مجموع ما هو
مقدار الربع فيكون المقدار الحاصل من انضمام مجموع الاجزاء وان فرضت غير متناهية هو مقدار
الذراع لا ازيد منه فلا يلزم شيء من تلك المفاسد فان قلت تلك الاجزاء ليست متداخلة فقط
بل هناك اجزاء متباينة ايضا هي النصف الباقي ونصف النصف الباقي ونصف نصف النصف
الباقي وهكذا الى غير النهاية نعم لكنها متناقصة والاجزاء المتناقصة الغير المتناهية ولو كانت
متباينة لا يفيد انضمام بعضها الى بعض مقدارا غير متناه كما نقله بعض الافاضل عن بعض العلماء
الا ترى ان اجزاء كل واحد من نصفي الذراع لا يفيد الا مقدار نصف الذراع فمجموع الاجزائين
لا يفيد الا مقدار الذراع لا ازيد فكونهما متباينين لا ينفع في ذلك وذلك لكون كل منهما
على سبيل التناقص وانما ينفع في ذلك اعني في صيرورة مقدار المجموع غير متناه كونها متساوية
او متزايدة كيف ولو كان كذلك اعني لو كان الاشتمال على الاجزاء الغير المتناهية المتباينة
ولو كانت متناقصة مستلزما لعدم تناهي المقدار لزم ذلك على تقدير اتصال الجسم ايضا
فان زيادة

فان زيادة المقدار عند انضمام المقادير بعضها الى بعض ليس لانفصالها وهو ظاهر بل لامتدادها
وهو موجود في الاجزاء المفروضة على ما قال بعض الافاضل وفيه نظر لان على تقدير اتصال الجسم
يكون عدم الزيادة النهاية بمعنى اللايقفي وقد صرحوا بانه ليس هناك غير متناه بالحقيقة بل اللا
غير المتناهي عليه هو باشتراك الاسم واما ما ذهب اليه سيد المدققين من ان الاجزاء الغير المتناهية
بالعدد سواء كانت متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناه لان المتناقصة اذا اعتبرت من
الجانب الاخر يكون متزايدة ففيه انه انما يكون كذلك لو امكن ان يتعين من الجانب الاخر مبدأ وهي
غير متناهية لا محالة اذا عرفت ذلك فنقول ابطال مذهب النظام هو ما سيتحقق من بيان امتناع خروج
جميع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل ثم انه قد نقل ان النظام استدل على تحقق الطفرة بما توهمه
حاصل من جذب الكلاب والدلو واعتقد سقوطه فانه انما يلزم ذلك لو كانت حركة الكلاب والدلو
متساويتين في السرعة والبطؤ وليس كذلك فان حركة الدلو ضعف حركة الكلاب فان الكلاب انما
يتحرك بجذبنا فقط بخلاف الدلو فانه يتحرك بجذبنا وجذب الكلاب معا ولما فرغ المصنف عن الامر
الاول من الامرين اللذين يتوقف عليهما تحقيق هيئة الجسم على نفي الجزء الذي لا يتجزى وبابطاله
بطل مذهب جمهور المتكلمين والنظام وثبت ان كل ما هو متحيز بالذات فهو قابل القسمة والتجزي
لا الى نهاية اراد بيان الامر الثاني منهما وهو ان كل ما يقبل القسمة الوهمية فهو قابل للانقسام
الانفكاكية بوقوعها او ان امتنع حصول الانفكاك لمانع خارجي ليبطل المذهب المنسوب الى
ذي مقراطيس فقال والقسمة بانواعها اشارة الى ان القسمة الى الاجزاء المتباينة بالوضع
على انواع بيان ذلك ان الانقسام والانفصال اما بحسب الخارج واما بحسب الذهن والقسمة

الخارجية اما بحيث يؤدي الى افتراق الاجزاء وهي القسمة الانفكاكية او لا وهي القسمة باختلاف
عرضين قارين كالسواد والبياض في الجسم الابلق والقسمة الذهنية اعني ما لا يكون هناك
انفصال بحسب الخارج بل يكون بحسب فرض الذهن انفصالا فيه اما ان يكون بحسب حامل يحمل
الذهن على ذلك الفرض وهي القسمة بحسب اختلاف عرضين غير قارين كمماستين او محاذاتين
واما ان لا يكون بسبب حامل فاما بحيث يتعين الاجزاء بان يشير الذهن اليها هذا وذاك وهي
القسمة الوهمية او لا يتعين بل بان يفرض الذهن ان في المقسوم شيئا دون شيء من غير ان يشير اليها
هذا وذاك وهي القسمة الفرضية وهذا معنى قولهم ان القسمة ما يكون بحسب التوهم جزئيا
والفرضية ما يكون بحسب فرض العقل كليا وكثيرا ما يطلقان بمعنى واحد وقد توهم بعضهم
ان القسمة باختلاف عرضين مطلقا من القسمة الانفكاكية متشبثا بان محل البياض مغاير لمحل
السواد واستجير بما اشرنا اليه بان اختلاف العرضين القارين لا يوجب انفكاكا في الخارج
وان اوجب انفصالا فيه اعني مغايرة خارجية لكن ذلك اعم من الانفكاك واختلاف العرضين
الغير القارين اعني الاضافيين لا يوجب ايضا وهذا التوهم لعله انما نشأ من النظر في كلام الشيخ
حيث قال ان اختلاف الاعراض يوجب انفصالا ما بالفعل حيث ذكر القسمة باختلاف الاعراض
في الاشارات في مقابلة الوهمية والفرضية وشيء من ذلك لا يدل على ما ذكره فان الانفصال
في الخارج اعم من الانفكاك قال المص في شرح الاشارات الانفصال اما ان يكون مؤديا الى
الافتراق او لا يكون والثاني اما ان يكون في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع
مثال الثاني ما باختلاف عرضين قارين ومثال الثالث ما بالوهم انتهى ولا يخفى ان المراد

ما بالوهم

ما بالوهم ما يشمل الفرضية والوهمية ثم انهم قسموا القسمة الانفكاكية الى ما يكون بالة نفاذة
وسموه قطعا والى ما يكون كذلك وسموه كسرا وهو يشمل الخرق ايضا بحسب الاصطلاح وبالجملة
فالاقسام الاولية للقسمة هي ما اشتمل عليه كلام الشيخ في الاشارات المنقول انفا اعني الانفكاكية وما
ما باختلاف عرضين قارين وما بحسب الوهم بالمعنى الاعم وذيمقراطيس يقول بقبول تلك الاجسام
الصغار لجميع اقسام القسمة ما عدا الانفكاك لكن لا شك في ان تلك الانواع باسرها تحدث في المقسوم
باسرها اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وكذا طباع الجزء الخارج الموافق للمجموع في
الماهية المنفك عنه في الوجود وذلك اعني تساوي طباع الكل يوجب ان يجوز على الجزئين المفروضين
في المقسوم ما يجوز على الجزئين المنفكين اعني المقسوم والخارج الموافق من الانفكاك الرافع للوحدة
الاتصالية جوازا ذاتيا وان امتنع ذلك الانفكاك بسبب عارض خارج عن الذات كالصغر او الصلابة
او غير ذلك وهذا معنى قوله وامتناع الانفكاك لعارض لا ينفي الامتناع الذاتي فجواز القسمة
الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية وهنا شبهة مستصعبة معروفة بشبهة القطري والطاسي
وهي ان الانفكاك الواقع بين المقسوم والجزء الخارج الموافق انفكاك بحسب الفطرة وما يفرض من
جزئي المقسوم انفكاك طار بعد ما كانا متصلين في بدو الفطرة ولا يلزم من وقوع الانفكاك بين
موجودين من افراد طبيعة واحدة في ابتداء الفطرة جواز طريان الانفكاك عليهما بعد ما خلقا
نعم يلزم جواز ان خلقا ابتداء منفكين وهو لا يستلزم جواز طريان الانفكاك عليهما وقد اجاب
بعض الاعاظم من هذه الشبهة بان القسمة المقدارية مطلقا هي تحويل وجود واحد الى وجودين
لكون الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فكان طبيعة الشيء الواحد تابى عن الفطر

الثانية من ان يتوارد عليه الوحدة والتعدد المقدرتان مع بقاء الوجود الشخصي بهما قد يقال البديهة
تكذب تابعة الفطرة الاولى عن ان يردد بين ان يقبل الوجود الواحد والوجود المتعدد فان
البديهة لا تفرق في استحالة توارد الوجودين على الشيء الواحد بين التوارد الابتدائي والتوارد
الطاري فلو لم يجز هذا يجب ان لا يجوز ذاك بالبديهة شبهة اخرى كون قبول القسمة
الوهمية ملزوما لقبول القسمة الانفكاكية منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل
للانقسام الوهمي دون الخارجي والجواب ان الزمان من حيث طبيعته المقدارية لا يابى عن قبول
القسمة الانفكاكية بل اباؤه عنه انما هو من جهة خصوصية ذاته ومن جهة امتناع طريان العدم
عليه على ما زعموا والحاصل ان المانع من الانفكاك في الزمان امر خارج عن الطبيعة المقدارية
المطلقة وهو خصوصية ذات الزمان فامتناع الانفكاك هنا ليس لذات المقدار فلا ينافي الامكان
الذاتي ايضا من جهة وجوب اتصال الحركة التي هي محله على الدوام والاستمرار فان قلت هم صرحوا
بان وجوب اتصال انما هو لكونها محلا للزمان وحافظة له فكيف يجعل وجوب اتصال الزمان
لاجل وجوب اتصال الحركة قلت وجوب اتصال الزمان انما يجعل دليلا على وجوب اتصال
الحركة لا علة له في نفس الامر كيف ووجوب اتصال الحركة لكونها موضوعا للزمان يجب ان يكون
متقدما على وجوب اتصال الزمان بالطبع فلا يمكن ان يكون معلولا له ومتاخرا عنه بل وجوب
اتصال الحركة انما هو من قبل النفس التي تعلقت بتدبير حاملها هذا فان قيل لعل تلك
الاجسام الصغار مخالفة بالطبع فلا يلزم من قبول بعضها للانفكاك قبول جميعها له ولو
بني على قبول ذيمقراطيس توافقها بالطبع على ما مر في المقصد الاول كان حجة لا عليهم في

بيان

بيان تحقيق معنى الجسم قلنا قد ثبت في موضعه ان طبيعة الامتداد الجوهري طبيعة واحدة في جميع
الافراد بحسب تلك الطبيعة الواحدة وان اختلف بحسب العوارض الخارجية قال الشيخ في الشفا
الجسمية المشتركة بين الاجسام باسرها طبيعة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فاذا كان ذلك
الاختلاف لاجل ان احديهما حارة وتلك باردة وان احديهما لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك وهذه
كلها امور خارجة عن طبيعة الجسمية فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود
اخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين الجسميات انما هو بامور
خارجة عنها منضافة اليها بحسب الخارج بخلاف المقدار مثلا فانه ليس شيئا محصلا في نفسه ما لم
يتنوع بكونه خطا او سطحا اذ ليس المقدارية موجودا والخطية والسطحية موجودا اخر ينضم اليها
بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالمقدار المطلق لا يوجد في نفسه ما لم يتحصل بفصول منوعة
لا يوجد ذاتا منفردة انتهى ومنع انحصار ما به التخالف بين الجسميات في تلك الامور الخارجة عنها
المنضافة اليها بحسب الخارج وتجويز ان يكون جسمية الفلك المنضمة في الخارج الى طبيعة الفلكية مخالفة
في الحقيقة لجسمية العناصر المنضمة في الخارج الى طبيعة العنصرية ويكون مطلق الجسمية عرضا
عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات المتخالفة الحقائق كما اورده المحقق الشريف عليه
مدفوع بالتامل الصادق فقد بطل مذهب ذيمقراطيس ايضا كما بطل مذهب جمهور المتكلمين كالنظام
وثبت ان الجسم المحسوس المشاهد امر هذا المتحيز بالذات الطويل العريض العميق وعرفه المعتزلة
بذلك وعند الاشاعرة الجسم هو الجوهر المنقسم مطلقا فاقل ما يتركب الجسم منه عندهم جزءان وعند
جمهور المعتزلة ثمانية اجزاء فانهم قالوا اذا تألف جوهران حصل خط واذا تألف خطان حصل سطح

واذا تألف سطحان حصل جسم ومنهم من قال اذا وضع خط على خطين متقاطعين في جهة اخرى حصل جسم
من ستة اجزاء وقال بعضهم مجموله من اربعة اجزاء بتألف في الجهات الثلاث وعرفه الحكماء بالجوهر
القابل للابعاد الثلث وارادوا ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
قال المص في شرح الاشارات هو الجوهر الذي يمكن فيه فرض الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض
والعمق وقال صاحب المحاكمات وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل ان يوجد لان تلك الابعاد لا
يجب ان تكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية
بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه الابعاد معينة
محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه
بالفعل لزوالها وتبدلها وبقي الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال
المصحح لفرض الابعاد مطلقة لا يتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة ولو اراد عبارة الامكان لان
مناط الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام من الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل
بل مجرد امكان الفرض وان لم يفرض فيه اصلا انتهى فتدبر ليظهر لك ان المراد من الامكان هنا
هو الامكان في نفس الامر ومن الفرض هو التجويز العقلي فلا يرد ان قيد الفرض غير مفيد مع قيد
الامكان لانه يخرج ما قصد اخراجه من الجوهر المجردة لان فرض ابعاد الثلثة فيها ممكن وان
كان المفروض محالا كما توهمه الشارح القوشجي ثم التحقيق ان التعريف المذكور حد للجسم عند الحكماء
كما صرح به المص في شرح الاشارات حيث قال وقد بين الفاضل الشارح المذكور اما اولا فبان
الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل

لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها
والقابلية ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ
مكان الجوهر الموجود لا في الموضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك ان لا انه في الجنس
لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا يحمل على الجسم بل
الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التعريف
مغالطة انتهى كلام المص لكن الشيخ قال في الطبيعيات الشفا قد جرت العادة بان يقال الجسم جوهر طويل عريض
عميق ثم قال بعدما بين المراد من الطول والعرض والعمق وانها هي الابعاد الثلاثة ولعلها لا يجب ان توجد
بالفعل في الجسم بهذه العبارة فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل على الوجه
المفهوم من الابعاد الثلاثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان يفطر انما
المفروض ابعاد بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر
الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو الطول ثم يمكنك
ان تفرض فيه ايضا بعدا اخر مقاطعا لذلك على قوائم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك
ان تفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهذين على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض
بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلاثة وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لاجله الى الجسم
بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد وليس نعني به انه منقسم بالفعل بل نعني
متحمل على انه من شانه ان يفرض فيه هذا القسم انتهى فتوهم صاحب المحاكمات من قوله بل معنى هذا
الرسم انه ليس بحد لان معنى الرسم لا يكون حدا وليس كذلك فان قوله معنى هذا الرسم يعني به انه معنى

هذا الذي لو ابقي على ظاهره وكان المراد منه ماله طول وعرض وعمق بالفعل كان ربما هو ما من شانه
وفي مكانه ان يفرض فيه ذلك فيكون ذلك المراد منه حد الاجمة وكيف يتوهم من الشيخ ان لا يقول
بحدية هذا التعريف وهو قائل بجنسية الجوهر فاذا كان الجوهر جنسا ولا شك ان ما من شانه ان يفرض
فيه الابعاد لا مانع من كونه فصلا فالتعريف بهما يكون حد الاجمة وهما يدل صريحا على كون الشيخ
قائلا بحدية التعريف المذكور ما قاله الفضلاء بما نقلناه عنه وهو قوله فهكذا يجب ان يعرف الجسم
وهو انه الجوهر الذي له كذا صورته وهو بها ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة بين نهاياته ونهاياته
ايضا واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما لزم بعض الاجسام
شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها انتهى ثم سائر تشكيكات الفاضل
في هذا المقام قد دفعناها في حواشينا على شرح الاشارات واما اعتبار تقاطع الابعاد على زوايا
قوائم فانما هو ليصير مفهوم قابل الابعاد عنوانا للحقيقة الفصلية فان صحة كونه عنوانا للحقيقة واما
فصل الجسم انما هو بهذا الاعتبار لا لاخراج السطح الجوهري ليس له حقيقة موجودة يحتاج الى الاخراج
عند شيء واحد في حقيقته ليس متالف الحقيقة من اجزاء لا يتجزى او اجسام صغار صلبة وهو متصل
في ذاته غير ذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي الى ما لا يتناهى لها
انقسام الانفكاكي فلا يقبله بالفعل الى ما لا يتناهى بل ينتهي لا محالة الى ما لا يقبل الانفكاك اصلا
مع كونه قابلا للفرض شيء دون شيء وذلك لانتهائه في الصغر الى حيث لا يكون ذو وسعة قبول
بعلية الانفكاك لكون غاية الصغر مانعة من ذلك فلا ينافي قبوله الذاتي للانفكاك وايضا
لو خرج جميع الانقسامات الى الفعل لزم التسلسل لكون الاجزاء مترتبة لا محالة وايضا يلزم تحقق الكثير

بلا واحد

بلا واحد كما مر وهو محال بالضرورة واما ما قيل من انه لو خرجت تلك الانقسامات الغير المتناهية الى
الفعل ثم فرض تركب تلك الاقسام التي لا يتناهى لزم كون المركب منها غير متناهي المقدار ففيه ما مر
من ان تلك الاقسام لكونها متداخلة لا يستلزم عدم تناهي مقدار المؤلف منها بل لا يزداد مقداره على
ما كان قبل التحليل الى تلك الاقسام واما النوع ذلك قابل لفرض شيء دون شيء فلا لا يلزم وجود
الجزء الذي لا يتجزى فيبطل مذهب الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل من ان الجسم متصل في ذاته
لكنه ينتهي في الانقسام الى حد لا يقبل الانقسام بعد اصلا فان قلت يجوز ان ينتهي القسمة الخارجية ويبقى
القسمة الوهمية ثم ينتهي الوهمية ويبقى الفرضية العقلية ثم ينتهي هي ايضا فلا يلزم الا وجود الجزء في العقل
لا في الخارج ولا في الوهم وهو غير منكر كيف ولو لم يمكن وجوده لا في الوهم جزئيا ولا في العقل كليا
لامتنع الحكم عليه بالامتناع قلت الوجود العقلي الذي يتوقف عليه الحكم انما هو تصوره لا ان يحكم على
موجود خارجي بان عنده ينتهي بحسب الخارج غير منقسم بحسب العقل واللازم من انتهاء القسمة الفرضية
انما هو هذا لا ذاك فليتفطن فان قلت جميع الانقسامات الممكنة الخروج من القوة الى الفعل لا يخلو من
ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول يلزم وقوف القسمة عند الانتهاء الى الجزء الاخير وهو
خلاف ما فرض من انه يقبل الانقسامات لا الى نهاية وعلى الثاني يلزم ما ذكرتم من المحال قلت
تلك الاقسام ليست متناهية ولا غير متناهية بالتناهي العددي ما لم يعتبر معروضة للعدد ما لم يعتبر
عروض القسمة لها والاقسام التي تعرض لها القسمة بالفعل اما في الخارج او في الذهن متناهية ولا
يلزم وقوف القسمة اذ الجزء الاخير وان لم يكن منقسما بالفعل لكن يمكن اعتبار القسمة فيه والحاصل
ان كل ما اعتبر عروض القسمة لها متناهية ولا يلزم وقوف القسمة وما لم يعتبر عروض القسمة لها

غير متصف بالنهاية واللانهاية **اوهام وتنبيهات** اعلم ان على ابطال اتصال الجسم شكوكا غير ما مر
مستصعبة يجب ان نذكرها منها **الاول** انه يلزم على هذا التقدير ايضا انتفاء السرعة والبطوء كما على تقدير
تركب الجسم من الاجزاء على ما مر بيان ذلك من ان كلا من المتحركين السريع والبطيء في كل ان يفرض له اين
ليس له قبل الآن ذلك الاين قبل ولا يكون بعد فجميع الآنات المفروضة في زمان حركتهما متساوية لجميع الايون
التي تحل ولحد من المتحركين فجميع الايون تفرض للسريع متساوية لجميع الايون التي تفرض للبطيء فاذا فرضنا
الجسمين متساويين في المقدار لزم تساوي مسافتيهما فلم يكن احدهما اسرع والاخر ابطأ وبوجه اخر يلزم
ان لا يدرك السريع البطيء كما ذهب النظام لانه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى النقطة
كان البطيء فيها ان قطع البطيء في ذلك الزمان بعدا اقل من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى
ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاقل قطع البطيء بعدا اقل من الاقل وهكذا الى غير النهاية وبوجه اخر
كلما انتصف السريع بفرد من المقولة فان لم ينتصف البطيء ايضا بفرد منها يلزم ان يسكن وان انتصف
يلزم امتناع اللحوق **الثاني** انا اذا فرضنا جزءا متحركا على ملس فراسه اذا انتقل من جزء ما
يجب ان ينتقل دفعة لعدم قابلية التجزي الى جزء اخر يليه لامتناع الطفرة وهكذا فيلزم تتالي
احياز غير منقسمة فيلزم الجزء وتتالي الآنات والجواب عنهما بعدما مر من معنى النهاية هنا ان المتحرك
في كل مقولة له فرد واحد من تلك المقولة غير معين بل سيال هو باق بذاته وتتوارد عليه النسب
والاضافات لسيلانه واستمراره بالقياس الى الحدود التي تفرض في المسافة فالمتحرك في الاين مثلا
ليس له في حد من الحدود المسافة كون مباين لكونه في حد اخر قبله منها بل ان له الاكون واحد
سيال يتغير نسبته واضافاته الى تلك الحدود فلا اتصاف له بفرد معين في الاين بالفعل الى اين

اجزا بالفعل ليلزم ما ذكرتم **الثالث** ان الزمان غير قار الذات فالموجود الحاضر منه غير متصل بما مضى
منه لكونه معدوما ولا يتصور اتصال الموجود بالمعدوم فاذا انقضى هذا الجزء ووجد جزء اخر يكون
هو ايضا غير منقسم وغير متصل بما سبقه بل منفصل عنه كما هو عن سابقه وهكذا فالزمان ليس الا آنات
منفصلة لا امرا متصلا فيكون الحركة والمسافة ايضا كذلك والجواب عنه ان الزمان الموجود انما هو
بسيط مثاله الان السيال وهو بازاء الحركة التوسطية وما ينقضي منه ويتجدد وليس الا آنات
اعتبارية فلا يلزم ما ذكرت وسياتي تحقيق ذلك في مبحث الزمان **الرابع** ان وجود الاطراف
كالخط والسطح موجبة على تقدير الجزء بان يتركب نقاط جوهرية ليحصل الخط وخطوط جوهرية ليحصل
السطح واما على تقدير نفي الجزء فمشكل لان السطح يجب ملاقاته الجسم ولا يلاقي كله او بعضه والا
لانقسم مثله بل يجب ان يلاقي طرفه وهذا مع كونه محدودا ننقل الكلام الى هذا الطرف فنثبت الاطراف
[illegible] ومع ذلك لو حصل من مجموع حتى لزم الجزء او مثله ان الحكم المجموع حكم سطح واحد ويلزم
المحدودات [illegible] والجواب ان الاطراف وان كانت موجودة لكن ليس لها ذوات منفردة
ليحكم بالملاقاة بينها وبين الجسم او عدمها بل هي موجودات تحليلية ففي الجسم ليس امران موجود
كل منهما بوجود على حدة احدهما الجسم والاخر السطح بل المحقق امر واحد اذا اعتبر من حيث انتهائه
واخذ ظاهره من حيث هو ظاهر فقط كان المعنى الحاصل من هذا الاعتبار هو السطح وقس عليه الخط والنقطة
الخامس انه يلزم ان لا يحدث حركة اصلا لان زمان الحركة محدود بان هو مبدؤه فالحركة لا توجد
في هذا الآن لانها كون المتحرك بين المبدا والمنتهى وهو في المبدا بعد ولا في ان اخر بينهما
زمان والا لم يكن ما فرض مبدؤه مبدا بل يجب ان يليه فتتالي الآنات **السادس** ان المتحرك انما

يصل الى كل اليه حد من حدود المسافة في ان فاللاوصول اما ان يحدث في ان يليه فتالى الانات
انه ان بينهما زمان يبقى الوصول زمانا وانقطع الحركة ويرد مثله في اللاانطباق واللامحاذات
السابع ان الان اما ان يتقدم شيئا فشيئا فيتقسم او دفعة فدفعه في آن يليه وينقل الكلام اليه
فتتالى الانات والجواب من هذه الثلاثة ان الحدوث على انحاء ثلثة دفعي وهو ان يحدث شيء دفعة
في ان سواء يبقى بعد ذلك او لا وهذا كالصورة والهيات القارة وتدريجي وهو ان يحدث شيئا فشيئا
منطبقا على الزمان ولا يوجد بتمامه في ان من الانات كالحركة القطعية والصوت واما الهما فهذا
الحادث ينطبق حدوثه على الزمان ولا يتصف بالحدوث في شيء من الانات المفروضة فيه الا الان
ولا جزءه ودفعي زماني وهو ان يحدث الشيء في نفس الزمان ويوجد بتمامه في كل ان من انات مفروض
في زمان وجوده الا الان الطرف وذلك كالحركة التوسطية واللاوصول وامثاله وعدم الان ايضا
من هذا القبيل قال الشيخ في طبيعيات الشفاء في حل اشكال عدم الان والذي يظن من انه يمكن ان يقال
ان الان اما ان يعدم تدريجا فيمتد اخذه الى العدم او دفعة فيعدم في ان فنقول انه دفعة
ان المعدوم او الموجود دفعة ليس لانما المقابل الذي يوجد او يعدم تدريجا بل هو اخص منه بمعنى الذي يحصل في ان واحد
وذلك المقابل يصدق على ما يوجد او يعدم دفعة وعلى ما يكون في جميع زمانه معد وما في
طرفه الذي ليس بزمان موجودا او على ما يكون في جميع زمانه موجودا وفي طرفه الذي ليس بزمان
معد وما انتهى الثامن ان اقليدس برهن في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول
على ان الزاوية الحادثة بين عمود واخرج من طرف قطر الدائرة وبين المحيط اصغر من جميع
الحادثة مستقيمة الخطين فاذا تحرك العمود فاما ان يقطع هذه الزاوية في ان او في زمان فعلى الاول يلزم

تقطع جزءا لا يتجزى وعلى الثاني تحقق حادة مستقيمة الخطين في اثناء الحركة اصغر من تلك الزاوية
وهذا ما اورده الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله ومن حججهم وجود زاوية غير منقسمة وهي التي جعلها اقليدس
اصغر الحادات التاسع المقادير قابلة القسمة الى غير النهاية كانت الزاوية القائمة ايضا كذلك
فالزاوية المذكورة التي هي احد حواد المستقيمة الخطين اما ان يكون امثالها الواقعة في الزاوية
القائمة لكونها مشتملة عليها بعدة غير متناهية فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين واما ان يكون
بعدة متناهية فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين واما ان يكون بعدة متناهية فاذا نصفت
القائمة بعدد زائد على عدة اضعاف تلك الحادة تحدث حادة مستقيمة الخطين اصغر من تلك
الزاوية لا محالة العاشر ان مدار كثير من الاستدلالات المذكورة انما هو على بطلان الطفرة لكن
الطفرة جائزة لانه بين اقليدس في المقالة المذكورة ان الزاوية الحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها
اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين فاذا فرضنا تحرك القطر حول طرفه يصير تلك الزاوية بمجرد حركة القطر
منفرجة من غير ان تصير قائمة لامتناع حدوث القائمة بين المستقيم والمستدير لانا اذا طبقنا المستقيم
على ضلع قائمة مستقيمة الخطين فالضلع الاخر المستدير لا ينطبق على الضلع الاخر المستقيم من القائمة
لاستقامته فاما ان يقع داخل القائمة فيكون الزاوية اصغر من القائمة او خارجها فيكون اعظم من القائمة
وصيرورة الحادة منفرجة من غير ان تصير قائمة لا يمكن الا بالطفرة وايضا الزاوية الحادثة بين الخط
المماس للدائرة وبين محيطها احد الحواد المستقيمة الخطين كما مر فاذا تحرك الخط المماس الى جهة
الدائرة اي حركة مع ثبات نقطة التماس يحصل زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم من الزاوية المذكورة
من دون ان تصير مثلها وهذا هو الطفرة وايضا الزاوية الحادثة بين مماس الدائرة على طرف قطرها

وبين قطرها قائمة والحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم الحواد المستقيمة الخطين كما رفتحرك
الخط المماس الى جهة المركز او في حركته مع ثبات نقطة التماس انتقل من التماس الى التقاطع فتصير
اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الخط
الى ما كان او الى موضع التماس يصير قائمة من دون ان يبلغ الى مساواة زاوية القطر والمحيط والجواب
عن هذه الثلاثة يتوقف على تحقيق حقيقة الزاوية وهي عند اكثر المحققين عبارة عن السطح المحدب
الحاصل من تلاقي خطين من غير ان يتحدا خطا واحدا ويرد عليه اشكال وهو ان السطح منقسم في جميع
والزاوية انما ينقسم في جهة واحدة فكيف يكون سطحا ولصعوبة هذا الاشكال ذهب كثير منهم
الى ان الزاوية من مقولة الكيف نعنا الهاهية الحدابية عارضة للسطح المذكور والجواب انه
لا ينفعهم ذلك لان معروض الحداب من حيث هو معروض له ينقسم الى جهة مع كونه سطحا
بل التحقيق هو ان السطح مثلا قد يؤخذ من حيث انه متعين من جميع الجهات كما في الاشكال المسطحة
وقد يؤخذ من حيث تعينه في جهة او جهتين فلا دخل في هذا التعين لنهاياته العرضية والزاوية
من هذا القبيل فانها سطح معروض لهيئة الحدابية وهذا يوجب تعينها من جانب الراس بخلاف
جانب الوتر فانها غير متعينة من هذا الجانب لا بحد من حدود التناهي ولا بعدم التناهي فاذا
قسم بالاوتار انقسم ذات السطح لا من حيث هو معروض للانحداب اذا عرفت هذا فاعلم ان قطع الزاوية
يتصور بوجهين احدهما ان ينطبق خط على ضلع فينفصل عنه من طرف دون طرف ويتصل فيما بين
الضلع ثم ينطبق على الضلع الاخر وثانيهما ان يتحرك الخط من راس الزاوية الى جانب وترها عرضا
فلا يقسم الزاوية اصلا فانها لم يقع في طريق حركة الخط من حيث هي زاوية بل من حيث هو سطح فقط

فنقول اذا تحرك العمود الخارج من طرف قطر الدائرة الى جانب القطر فلا يمكن ان يقطع الزاوية الا على الوجه
الثاني دون الاول وهو ظاهر ولما لم يكن الحركة ان اول ولم يكن سطح الزاوية متعينا ولم يكن قطع
الزاوية على الوجه الاول لم يات الترديد بان قطعها في ان او في زمان فاندفع الاشكال الاول
من هذه الثلاثة كذا قال بعض الافاضل واما الثاني فانه لما قرر الاشكال من حيث ان وم عدم انقسام الزاوية مطلقا
كما قلنا ولم يؤخذ فيه حركة العمود اجاب عنه بقوله واما حديث الزاوية المذكورة فانها ليست غير
منقسمة بل هي منقسمة وهناك زوايا اصغر منها بالقوة بلا نهاية انما قام البرهان على انه لا يكون زاوية
من خطين مستقيمين حادة اصغر من تلك وليس لو قال انه ليس شيء صفته كذا اصغر من كذا دل على انه
ليس الشيء اصغر منه وكل من حصل علما باصول الهندسة علم ان تلك الزاوية تنقسم بالقسمة قسمة بلا الى نهاية
انتهى ثم نقول ولما لم يكن سطح الزاوية متعينا اصلا لم يصح ان ينسب السطح الاخر بانه مثله او ضعفه
او اصغر منه او اقل منه نعم لو كان الانحدابان من نوع واحد كان يكون زاويتان مستقيمتا الخطين
يصح ان ينسب احد الانحدابين الى الاخر واما اذا اختلفا كما فيما نحن فيه فلا يتحقق بينهما نسبة اصلا
ويتضح ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم
ومستدير وهي انما يقع في طريق تلك الحركة المذكورة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني
لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذا العكس فانه
اذا طبق المستقيمين مستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين
او خارجا اذ لا يمكن انطباق المستقيم على المستدير فلا ينطبق مستقيمة الضلعين على مختلفتهما وبالجملة
يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما

والآخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالجهة لا يقع في طريق حركة الآخر فالمتزايد بحسب المقدار
المتعلق بالحركة مثلا لا يساويه شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا او بالعكس وكان السطح بالقياس الى
الجسم التعليمي وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا اخرج ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد والمتوسط في المقدار بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي الواقعة
في مسافة تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة النوع الآخر اذ لا يكون تلك الافراد واقعة في
ذلك المسلك ولا متوسطة بين المبدأ ومنتهاه فاندفع الاشكالان الباقيان منها فان قيل فكيف
قالوا ان الزاوية المذكورة اصغر الزوايا المستقيمة الاضلاع او اعظمها وكيف عرفت تحديد الخط
المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين قلنا الان بديهة وكذا الافضلية يقال بالاشتراك او بالحقيقة
والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين اي مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما لا محـ
عددية كما عرفت وهذه التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الآخر مع شيء زائد
وعلى ما يتحقق بين مقدارين مختلفين بالماهية لا يمكن ان يقال لواحد منهما اي هو من صاحبه وهذه هي
النسبة الصحيحة وهي لا تقتضي التجانس بين المنتسبين **الحادي عشر** اذا دحرجت الكرة على سطح
مستو بعد ما ماسته بنقطة كما يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة ويلزم
منه تتالي النقاط وتركب الخط منها وهذا من اقوى حججهم قال شارح المقاصد والحق ان حديث
الكرة والسطح قوي والجواب عنه ما قاله الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله واما حديث ما اوردوا من
السطح والكرة فانه لا يدرى هل يمكن ان يوجد كرة على السطح بهذه الصفة في الوجود او هو في التوهم
فقط على نحو ما يكون التعليميات ولا يدرى انه ان كان في الوجود فهل يعرض تدحرج عليه او لا يعرض نوعا

التمار

٢٦

استحال تدحرجه عليه وبعد هذا كله فليس يلزم ان يكون الكرة مماسة للسطح والخط في او حال كان بالنقطة
لا غير بل يكون في حال ثبوت الثبات والسكون كان فاذا تحرك مماسته بالخط في زمان الحركة ولم يكن البتة
وقت النقل تماس فيه بالنقطة الا في الوهم انك لا تتوهم الا مع توهم الآن ولا وجود له بالفعل وبالجملة فان هذه
المسئلة لا تتحقق مسألة ان المسلم هو ان الكرة لا تلقى السطح في آن واحد الا بنقطة وليس يلزم من هذا ان
تكون الحركة تنتقل من نقطة الى نقطة مجاورة لها ومن آن الى آن مجاور له فانه ان سلم هذا لم يحتج الى ذكر
الكرة والسطح بل صح ان هناك نقطا متلاقية ولا منها تأليف الخط وآنات متجاورة ولا منها تأليف الزمان
واذا كان المسلم هو ان الكرة تلاقي السطح في آن وكان الخلاف في ان الحركة والازمنة غير مركبة من اجزاء غير متجزئة
ومن آنات كالخلاف في المسافة وكان انما يلزم تجاور النقط لو صح تجاور الآنات كان استعمال ذلك في
اثبات تتالي النقط كالمصادرة على المطلوب الاول فانه لا يتم هذا البيان الا ان يقال انه في هذه الحالة
ملاق بنقطة وفي الحالة الثانية ملاق بنقطة والحالات متجاورة فان لم تقل هذا لم يتم الاحتجاج انتهى
كلام الشفاء **الثاني عشر** انه لو كانت القسمة غير منتهية لكان قطع المسافة يتوقف على قطع نصفها
وقطع نصفها على قطع نصف نصفها وهكذا الى غير النهاية فلا يمكن قطعها في زمان متناه من دون توقف
قطع الانصاف الغير المتناهية على زمان غير متناه كما هو في مذهب النظام والجواب ان هذه الانصاف
الغير المتناهية انما هي بالقوة وعلى سبيل الافتراض لا بالفعل وعلى سبيل الانفصال وهذه شبهة
نشأت من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل على ما مر وقد يجاب عنه بمنع كون الانصاف متناقصة
فلا يتوقف قطعها على زمان غير متناه كما لا يلزم اشتمالها على مقدار غير متناه هذه جملة من الشكوك
التي استصعبوا التفصي عنها ولهم شكوك غير هذه لكن هذه المتانة وبالتقاط طرف التفصي عن هذه

يهل النقض عن تلك اذا اوردت هذا **المسئلة الحادية عشر** في نفي الهيولى والمادة بالمعنى الخارج
من تقسيم الجوهر اعني ما يكون جزء الجسم ومحلا لجزء آخر هو المسمى بالصورة فانه لا نزاع على ما هو في شرح التلويحات
بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى بالمعنى الاعم اي الامر القابل للاتصال
والانفصال والصور والهيئات المتواردة على الجسم فانه اذا قيل تكون حيوان من الطين او خلق
الابن من نطفة ابيه فلا يخ اما ان يكون الطين باقيا طينا وهو حيوان او النطفة باقية نطفة وهو
انسان حتى يكون شيء واحد في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة وحيدا انسان واما ان يكون قد بطلت
النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان وح صارت النطفة
انسانا وما خلق من الطين حيوانا بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء حصل ابتداء واما ان يكون الجوهر
الذي كانت فيه الهيئة النطفية قد بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان
والاولان ظاهرا البطلان بالاتفاق ولذلك كل من ذبح بقرة ليثبت منه شيء او تزوج ليكون له ولد
ويحكم على الذبح بانه من بقرة ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه فالثالث هو معتقد الكل
فظهر ان الخلاف ليس في ثبوت مفهوم الهيولى والمادة بهذا المعنى بل فيما يصدق عليه هذا المفهوم
اهو اجزاء لا تتجزى ام اجسام صغار صلبة ام هو نفس الجسم بما هو جسم ام شيء ابسط من الجسم يتجزى
له فذهب الى كل واحد منها طائفة فالحكماء بعد ما اتفقوا على ان الجسم البسيط امر متصل في ذاته
غير ذي مفاصل بحسب حقيقته كما هو عند الحس افترقوا فرقتين ففرقة ذهبوا الى ان الجسم كما انه
غير مؤلف من الاجزاء المتباينة كذلك هو غير مؤلف الحقيقة من اجزاء الخارجية فالمقابل هو بسيط
صرف قائم بذاته لا في محل وقابل لطريان الانفصال على المتصل منه ولطريان الاتصال على المنفصل

منه

٢٧

منه مع بقائه في الحالين بحسب ذاته من غير ان يزول شيء من ذاته ويحدث شيء في ذاته ويسمونه من
حيث جوهره وذاته جسما ومن حيث قبوله للصور والهيئات التي تختلف بها الاجسام انواعا هيولى
وهذا المذهب منسوب الى افلاطون واختاره من الفلاسفة الاسلامية صاحب الاشراق وذهب
فرقة اخرى كارسطاطاليس والشيخين وجمهور المشائين الى ان هذا الجوهر المتصل حال في جوهر آخر هو
الهيولى الاولى والجسم البسيط مركب منهما واشهر ما استدلوا به هو طريقة الفصل والوصل وتقريره يحتاج الى
تمهيد مقدمات **الاولى** لفظ الاتصال يطلق على معان بعضها حقيقي لا بالقياس الى الغير وبعضها
اضافي بالقياس الى الغير فالحقيقي اثنان احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تشترك في الحدود
ويلزمه ان لا يكون فيه مفصل بالفعل فانه لو كان فيه مفصل بالفعل لم يكن الجزءان مشتركين في حد واحد
كما في العدد والمتصل بهذا المعنى فصل مقسم الكم ومقوم لنوعيه كذا ذكره القدماء وهذا اشهر المعنيين الحقيقيين وثانيهما
كون الشيء في حد ذاته بحيث يعرضه الاتصال بالمعنى الاول ويعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته ممتدا
في الجهات وبهذا المعنى يطلق اسم المتصل على الصورة الجوهرية قال الشيخ في الهيات الشفاء واما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
وقال المص في شرح الاشارات عند قول الشيخ ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال
هذه العبارة يريد بالمتصل بذاته هنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها
هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي يعني ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة او مكعبا او على
سائر الاشكال ثم قال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ ثم نقل ما ذكرنا
من كلام الشيخ المنقول انفا المتصل بهذا المعنى فصل مقسم الجوهر ومقوم الجسم بمعنى الصورة الجسمية واما

المعنى الاضافى فهو ايضا اثنان احدهما كون المقدار محل النهاية عقدار اخر كما فى ضلعى الزاوية وثانيهما كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر وان لم يتحد نهاياتهما كما فى حلق القيد من الحديد ثم الانفصال ايضا لكونه مقابلا للاتصال ينقسم انقسام الاتصال فكل اتصال باى معنى كان من المعانى المذكورة يقابله انفصال بالمعنى الذى يقابل ذلك المعنى فالاتصال لانحصار الاتصال الذاتى اعنى كون الشئ بحيث لا يكون فيه مفصل بالفعل بحسب الحقيقة يقابل الانفصال الذى بازائه اعنى كون الشئ بحيث يكون فيه مفصل بالفعل ثم ان المراد هنا ليس الا المعنى الحقيقى باى معنيه كان قال المحقق فى شرح الاشارات بعد كلامه المنقول انفا ولو حمل المتصل بذاته هنا على الجسم الطبيعى التعليمى الذى هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه انتهى وذلك لان التحقيق ان الجسم التعليمى ليس الا مرتبة من مراتب تعين الصورة الجوهرية التى هى الممتد بنفس الذات فان الحق انه فى الجسم ليس امتدادان متغايران بالذات احدهما الصورة والاخر المقدار بل الممتد بنفس الذات لمعنى جوهر ذاته ان تمتد ابعاده فى الجهات وليس يلزمه بحسب نفس جوهر ذاته ان يتعين امتداداته بالتناهى او باللاتناهى وكذا لشئ من خصوصيات الاقدار المساحية المعينة فى التناهى اما وجوب تناهى ابعاده فيلزمه فى الوجود بالبرهان واما خصوصيات الاقدار المساحية فبحسب الخصوصيات الاستعدادات المادية فطبيعة مطلق الامتداد مرتبة ذات الجسمية الطبيعية وتعين خصوصيات الاقدار المساحية مرتبة الجسمية التعليمية فالفرق بين الجسم التعليمى والصورة الجسمية الطبيعية ليس الا بالتعين والابهام كنسبة الشخص الى المهية المتخصصة فسواء اخذ المتصل فى البرهان باى من المعنيين الحقيقيين ومع ذلك فالحق هو اعتبار المتصل بالمعنى الجوهرى لكونه هو الاصل وبالذات فامر الهيولى نفيا واثباتا مبنيا على ثبوت المتصل الجوهرى وعدمه

دان علا تقدير

وان على تقدير ثبوته هل يعدم الانفصال اذا طرا الا ان المتقوم يدعون الاثبات فى كلا المقامين والنافون النفى فيهما الثانية ان الجسم عند طريان الانفصال عليه لا ينعدم بالكلية بحيث لا يبقى عنه شئ وهذا الفرق وقد نبه عليه بان الفرق لو كان اعداما لكان نسبة المياه التى حصلت من الجرة فى الكيزان الى الماء الذى كان فى الجرة بنسبتها الى ماء البحر مثلا والتالى باطل فكذا المقدم لا يقال على تقدير بقاء الجزء المسمى بالهيولى ايضا يلزم ذلك لكون هيولى العناصر واحدة بالشخص عندهم وايضا كون المائين الحادثين جزئين وجيبين الماء الذى فى الجرة هو الفارق لانا نقول كون الشئ واحدا بالشخص عندهم لا ينافى كونه حقيقة متفرقة اذا لم يكن الاتصال ذاتيا له كما فى الهيولى فحصة الهيولى التى فى الجرة غير الحصة التى فى البحر مع كون الهيولى واحدة بالشخص على انه يمكن ان يقال كون المادة فى ضمن الصورة التى كانت مقترنة بها فى الجرة مستعدة لقبول الصور المتكثرة التى اقترنت بها فى الكيزان يكفى فى الحكم بكون مياه الكيزان من ماء الجرة دون سائر المياه واما ان الحادثين كما يصح كونهما جزئين وجيبين لماء الجرة يصح كونهما كل لماء البحر اذا لم تكن هناك مادة مشتركة الثالثة كون الحق هو ان التشخص متحد مع الوجود بالذات كما ثبت فى مبحث التشخص والوجود متحد مع المهية بالذات فى الخارج كما مر فى مبحث الوجود فلو كان فى الوجود شئ مهيته هو الاتصال اى كان متصلا بنفس الذات كان وجوده وتشخصه نفس اتصاله بالذات فلو طرء الانفصال عليه وانعدم اتصاله لزم انعدامه ضرورة انعدام الشئ بانعدام وجوده وتشخصه وهذا معنى قولهم ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية وذلك بناء على كون التشخص عين الوجود فالوحدة الاتصالية عين الوحدة الشخصية فيما هو متصل بالذات فيكون الانفصال محيلا لوجود واحد الى وجودين وبعد تمهيد هذه المقدمات

نقول لما ثبت بطلان الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه وثبت اتصال الجسم بالمعنى الذى هو الاول من الحقيقيين
وجب اتصاله بالمعنى الثانى منهما ايضا اعنى كونه متصلا بنفس ذاته بل اتصالا قائما بذاته لا متصلا باتصال
زائد عليه قائم به قيام العرض بالموضوع اعنى باتصال الجسم التعليمى على ما زعم الجمهور والا لتقدم بالوجود
على ذلك الاتصال العرضى تقدم الموضوع على العرض فهو فى هذه المرتبة المتقدمة يجب الوجود اما ان يكون
منفصل الذات وهو باطل والا لزم كونه ذا مفاصل وتركيبه من الاجزاء واما ان يكون لا متصلا ولا منفصلا
بل يكون فى تلك المرتبة خارجا عما من شانه ان يعرض فيه شئ دون شئ وان يصح فيه فرض الابعاد
فيكون من المفارقات فى تلك المرتبة بالضرورة فلا يجوز ان يعرض له الاتصال الاتصال العرضى على الجسم
التعليمى بعد تلك المرتبة ايضا لامتناع كون الشئ الذى ليس من شانه فرض الابعاد ثم صيرورته قابلا لما
فرض الابعاد المنافات الذاتية بينهما بالضرورة هف فاذا ثبت كون الجسم متصلا بنفس ذاته وقد سبق
انه مما يقبل الانفكاك والانفصال فلو كان الجسم المطلق مجرد هذا الجوهر المتصل بنفس ذاته قائما بذاته
غير حال فى جوهر اخر غير متصل ولا منفصل فى حد ذاته بل بذلك الجوهر المتصل ثم فرضنا طريان الانفصال
عليه لزم انعدامه بحكم المقدمة الثالثة وهذا اعنى انعدام الجسم بطريان الانفصال وكون التفريق
اعداما باطل لما مر فى المقدمة الثانية فوجب كون الجسم المطلق مركبا من جوهرين جوهر متصل فى ذاته
وهو الذى ينعدم بالانفصال وجوهر اخر غير متصل فى حد ذاته ولا منفصل كذلك وهو الباقى
فى الحالين فظهر وجوب كون محلا والا لزم انعدامه بانعدام المحل اذ لا بد من الحلول لحصول التركيب
الحقيقى فالحال هو المسمى بالصورة الجسمية والمحل هو المسمى بالهيولى فان قلت ما ذكرتم من لزوم
ان يكون الجسم على تقدير كون اتصاله عرضيا وكونه غير متصل ولا منفصل فى حد ذاته من المفارقات

يلزم

يلزم فى الهيولى ايضا فما الفرق بينهما فى ذلك قلت الفرق هو ان الصورة الجسمية متقدمة بالوجود على الهيولى
على ما زعموا فلم يبق للهيولى فى نفس الامر مرتبة وجود يكون فيها عارية عن الصورة وخالية عن سبق الاتصال
عليها اليلزم كونها غير متصلة ولا منفصلة فى نفس الامر بخلاف الجسم على تقدير كون الاتصال عرضيا له وكونه
موضوعا للاتصال كما عرفت قال المص فى شرح الاشارات واعلم ان الاهم فى هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن
ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام
المتكلمين فى وجود المادة وذلك لان الشئ يجب ان يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن
ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون
جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك
الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الجسم الذى هو فى نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون
المتصل عرضا على الاطلاق يظنون ان كون الجسم متصلا فى نفسه امر زائد على مفهوم الجسم والجوهر لا يتقوم
بالعرض انتهى ثم ان المص اختار فى هذا الكتاب مذهب النافين فقال ولا يقتضى ذلك اى كون الجسم
متصلا فى ذاته وقابلا للانفصال ثبوت مادة سوى الجسم وهذا اشارة الى ما ذكرنا من انهم يثبتون
الجسم باعتبار قبوله للصورة والجنات المنوعة مادة وهيولى وقوله لاستحالة التسلسل وجود مادة تنام
اشارة الى الاستدلال على ما اختاره على سبيل المعارضة مع الدليل المذكور للنافين وتقريره انه لو كان
الانفصال المتصل مقتضيا لوجود المادة الباقية لئلا يلزم انعدامه بالكلية لكان انفصال المادة ايضا
مقتضيا لوجود مادة اخرى لئلا يلزم انعدامها بالكلية فاذا قسمنا جسما واحدا الى قسمين فلكل منهما
مادة على حدة فان المادة الواحدة لا يمكن ان تكون فى مكانين بالضرورة فالمادتان اما ان يكونا حادثتين

عند انفصال الجسم واما ان يكونا موجودتين بوصف الاثنينية قبل الانفصال فعلى الاول يلزم التسلسل
لان كل حادث مسبوق عندهم بالمادة كما مر وعلى الثانى يلزم وجود مواد غير متناهية بالفعل
فى الجسم نظرا الى قبوله الانقسام الى غير النهاية واقتضاء كل انقسام وجود مادتين بالفعل وكلاهما محال
ومع ذلك يلزم انعدام الجسم بالكلية كما لا يخفى ولا يخفى ضعفه وانما يتم ذلك لو وجب اتصاف المادة
بالوحدة والكثرة لذاتها واما اذا كانت فى ذلك تابعة للصورة على ما هو مذهبهم فلا قال المص فى شرح
الاشارات بعد كلامه المنقول انفا هذه العبارة وايضا ينبغى ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد
والتعدد الذى يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفادة من الصورة ليوقف على احوال
المبنية على اتصاف المادة بالوحدة والتعدد على حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان
تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى مادة توحيد فى الحالين لكان تعدد المادة
بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى محوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى
غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة فى الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد
بل انما يتصف بها باتصاف الصور انتهى وانما ذهب فى هذا الكتاب الى نفى الهيولى لانه اوفق بقواعد
علم الكلام **المسئلة الثامنة** فى اثبات ان لكل جسم من انواع الاجسام طبيعة شخصية وهو عند
القائلين بالهيولى صورة جوهرية اخرى غير الصورة الجسمية ويسمونها الصورة النوعية وعند القائلين
بنفى الهيولى وبساطة الجسم هى قوة قائمة على الجسم مقتضية لاعراض واحوال واثار شخصية وبحسب
القوى يصير الجسم نوعا من الانواع فاثبات هذه القوى عندهم بمنزلة اثبات صورة النوعية عند القائلين
بالهيولى فظهر ان هذه المسئلة من تتمة تحقيق ماهية الجسم فلا تكون اجنبية لمقصود الفصل وهذا ما عنه

سابقا نقول

سابقا نقول ولكل جسم مكان طبيعى يقتضى طبيعته بطلبه مع عند الخروج عنه على اقرب الطرق اى
اقصر الابعاد بينهما التعبير بذلك بمنزلة ان يقول كل جسم طبيعة خاصة يقتضى مكانا واحدا مخصوصا وكذا
يقتضى شكلا مخصوصا على ما سياتى وكذا يقتضى شيئا مخصوصا مما لا بد للجسم منه من الكيفيات والاعراض لكن
تخصيص المكان والشكل بالذكر لان تلك الاحوال اما مختلفة فى الاجسام البسيطة كالمكان واما متشابهة فيها
كالشكل فذكر من كل من الطائفتين امرا واحدا ليقاس به غيره على ما صرح به المص اكتفاء الشيخ بهما فى شرح
الاشارات فى هذا المقام وانما اختار هذين من طائفتين لكون كل منهما مما يتعلق به مباحث طويلة كما تعرف
ولما كان المكان عند المص البعد لا السطح كان مما لا بد منه للجسم وعاما للاجسام كلها اكساير احواله وعند
القائلين بالسطح يكون الحيز من هذا القبيل لا المكان قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء فى فصل اثبات حيز الطبيعى
لجملة العبارة ونقول ان كل معنى وكل صفة للجسم لا بد لذلك الجسم من ان يكون له فان له منه شيئا طبيعيا وهذا
مثل الحيز فانه لا جسم الا وطبيعة ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب ومثل الشكل فان كل جسم متناه
وكل متناه فله شكل ضرورى وان كل جسم فله كيفية ما او صورة غير الجسمية بحيث لانه لا يخلو اما ان يسهل قبوله
للتاثير والشكل او يعسر او لا يقبل وكل هذه شئ غير الجسمية وقد يمكن ان يبين مثلا وغير الجسم لكيفيات اخرى
فنقول ان هذه الاشياء وما يجرى مجراها لا بد ان يكون للجسم منها شئ طبيعى ضرورى وذلك لان الواقع
بالقهر والقسر عارض بسبب يعرض من خارج وجوهر الشئ قد يمكن ان يعقل ولا يعرض له الاسباب التى
لوجوده منها بدا لا ما كان منها لازما للطباعة وليس واجبا ضرورة ان يكون الجسم لا يعقل الا وليقصر
قاسر فاذا كان كذلك فطبيعة الجسم قد يمكن ان يفرض موجودا وهو على ما هو عليه فى نفسه وليس يقصره
قاسر واذا فرض فى ذلك بقى وطباعه واذا بقى كذلك لم يكن بد من ان يكون له اين وشكل وكل ذلك لانه لا يخلو

اما ان يكون له من طباعه او من سبب ما من خارج لكنه فلو فرضنا انه لا سبب من خارج فبقى ان يكون له من طباعه
والذى من طباعه والذى من طباعه يوجد له ما دامت طبيعته موجودة ولم يتغير فان كانت طبيعته بحيث تقبل
القسر امكن ان يزول عنه ذلك بالقسر وان كانت بحيث لا يقبل القسر لم يزل ذلك عنه بالقسر انتهى كلام الشفا
وتلخيص الدليل بعد فرض كون الشيء من تلك الاحوال كالمكان مثلا اما يمتنع انفكاك الجسم فى وجوده عنه
على كونه طبيعيا له هو ان نقول ان المكان مثلا يمتنع انفكاك الجسم فى وجوده عنه بالضرورة وشىء من الامور
الخارجية غير المقومة لماهية الجسم ولا اللازمة لما يقوم ماهيته لا يمتنع فرض انفكاك الجسم فى وجوده عنه
بالضرورة واسناد ما لا يجوز انفكاك الشيء الى ما يجوز انفكاكه عنه ممتنع بالضرورة فيجب اسناد المكان
الى شيء من مقومات ماهية الجسم او الى ما يلزمه ومقومات ماهية الجسم من حيث هو نوع من الاجسام مادة وصورة
مشتركة وطبيعة مختصة فاسناد المكان الخاص لا يمكن الى الجسمية المشتركة لاشتراكها ولا الى المادة لكونها قابلة
محضة على انها مشتركة ايضا فى العنصريات ولم يتعرض لهما الشيخ لوضوح امرهما فيجب اسناده الى الطبيعة
المختصة وهو المطلوب فان قلت لعله مستند الى تأثير فاعله فلك تأثير فاعله فى وجوده اللازم من حيث
وجوده لا دخل فى اقتضائه المكان لان المكان ونظائره ليست من لوازم ماهية الجسم ليكون تأثير الفاعل
فى وجوده بالذات تأثيرا فى لوازم ماهيته بالعرض على ما هو شأن لوازم الماهيات فى الجعولية بل من لوازم
وجوده وليس لوازم الوجود شأنها شأن لوازم الماهيات فى ذلك كما حقق فى مظانه وتأثيره فى شىء
من الامور التى ليست مقومة لماهية الجسم ولا لوجوده ولا لازمة لما هو مقوم فلا يمتنع فرض انفكاك
الجسم عنه واما ما قيل من انه لا يمكن تحقق التأثير فى وجود شىء بدون تحقق التأثير فيما هو لازم له فى
الجواب ان التأثير فى لازم الوجود لا يجب ان يكون من الفاعل المؤثر فى الوجود بل اذا تحقق التأثير فى

الوجود

فى الوجود يجب ان يكون هناك تأثير متحقق فى اللازم سواء كان من الفاعل او من غيره فيمكن قطع النظر
عن تأثير الفاعل فى اللازم بعد فرض تحقق تأثيره فى الوجود وقد يجاب عن اصل السؤال بان نسبة الفاعل
سواء كان موجبا او مختارا الى جميع الامكنة على السواء فلا بد من مرجح لتخصيص المكان المعين والمرجحات
الخارجية يجوز فرض انفكاك الجسم عنها فلا بد من مرجح داخلى مختص وهو الطبيعة وهذا هو الدليل العام
لجميع الاحوال التى يمتنع انفكاك الجسم فى وجوده عنها وقد يستدل على خصوص كون المكان طبيعيا
بانا نشاهد الاجسام عند خلوها عن القواسر متوجهة خفافها نحو الفوق وثقالها نحو التحت وذلك
بحسب الطبع لا محالة لعدم القواسر هناك وليس ذلك الا لكونها طالبة لامكنتها الطبيعية التى عند الفوق
او التحت وتحدس من ذلك ان غيرها من الاجسام ايضا امكنة طبيعية يطلبها لا محالة لو فرض خروجها عنها
فيكون لكل جسم مكان طبيعى وهو المطلوب ويمكن ان يكون قول المصنف يطلبه عند الخروج على اقصر الطرق
اشارة الى الاستدلال عليه بهذا الطريق وعلى هذا الدليل شك قوى وهو ان توجه الخفاف والثقال
لعله الى نفس الجهة او الى الاتصال بالكل حتى ان بعض الافاضل ذهب الى ان الاجسام كلها طالبة للجهات
بالذات ولامكنتها بالعرض وبسبب وقوعها فى تلك الجهات على عكس ما هو التحقيق ومذهب ثابت
بن قرة الى انه ليس لشىء من الاجسام الامكنة حال يختص به دون حيز حتى يتصور ان يكون معينا
طالب له بالطبع دون ما عداه فاذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود الى مركز الارض لان الجزء يميل
الى كله الذى يجذبه لغلبة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة للمركز فلو جعل الارض نصفين
وجعل كل نصف منها فى جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب الآخر حتى يلتقيا فى وسط المسافة
التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هو فيه الآن حجر

لا يقع ذلك الحجر اليها لطلب الامر العظيم الذى هو شبيه الى غير ذلك مما اطال فى نقله قال الشيخ فى
طبيعيات الشفاء قد يشكل فى امر الحيز ما لا يشكل فى امر غيره فان الجسم المتحرك فى جهة ما يعرض له امور من ذلك
انه متحرك الى تلك الجهة ومن ذلك انه متحرك الى مكان ما ومن ذلك انه متحرك الى حيث كله فلا ندرى
انه الى اى واحد من هذه الاشياء يتحرك ثم شرع فى حل الاشكال فقال ولو كان الماء يطلب الجهة والنهاية
فى نزوله الى اسفل لما وقف دون نهاية ودون الارض ولما طفى على الارض ولما رسب فيه الارض وكذلك
الهواء لو توهم بينه حيز مقعر الى حيز النار فوجد ينتقل من حيز النار الى حيز نفسه وستعلم انه لا يكون
لحيز واحد جسمان بالطبع حتى يكون لك ان تقول ان الارض والماء يطلبان جهة واحدة وحيزا واحدا
ولكن الارض اغلب فلا يسبق وكذلك الهواء والنار يطلبان جهة واحدة وحيزا واحدا لكن النار اغلب فتسبق
ولو كان الهواء يطلب ما يطلب النار لكنه يعجز عنه من مساوقته اليه لكنا اذا وضعنا ايدينا على نهاية
الهواء لحسسنا بانه فاعد الى فوق كما اذا احسسنا انا تحت الماء ولو كان يطلب المتحرك المكان فقط
والمكان هو سطح الجسم الطبيعى الذى يحويه بالطبع لكان الماء تقف فى الهواء حيث كان لانه فى سطح الجسم
الذى يحويه ولكانت النار المتصعدة تطلب ان يشتمل عليها مكان هو سطح فلك القمر وهذا الطلب محال
لانه انما تماس بالنقطة من سطح الفلك من جهة ولو كان يطلب الكلية لكان الحجر المرسل من رأس البئر يلتفت
بتغيرها ولا يذهب نحو ما كان الاتصال بالكل هناك اقرب مسافة ولكان الحجر بعيد لو توهمنا ان الكلية
زالت عن موضعه مكان ثم لا يخلو اما ان يكون بالطبع متحركا الى جهة دون جهة وهذا محال او يكون قد انفصل
عن الكلية انفصالا اخرج عن الطبع فيكون حركته الى الكلية ليس من طباعه ولكن يجذب الكلية
اياه وقد فرضنا حركته طبيعية على انه يستحيل ان يفعل الشيء فى شبيهه فعلا واثرا بالطبع من حيث هو

الابالعرض

الا بالعرض ولكانت الارض الصغيرة كالمدرة اسرع انجذابا من الكبيرة فالذى يجب ان يعتقد فى هذا هو ان
الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعى وتهرب عن غير الطبيعى لا مطلقا ولكن مع ترتيب من اجزاء الكل مخصوص
ووضع مخصوص من الجسم الفاعل للجهات وان الجهة عينها غير مقصودة الا لاجل كون هذا المعنى فيها والكل
والكلية التى لكل بسيط ليست مقصودة فى الحركة الطبيعية التى لاجزائها بذاتها ولكنها موضوعة من حيث
المقصود والمقصود ما ذكرناه فالطلب متوجه الى هذه الغاية المنفصلة فقط ولا يعرج الى غيرها واما الهرب
فيعرض فيه الاتفاق ايما اتفق فانه اذا كان المكان غير طبيعى وان كان الترتيب طبيعيا هرب عنه مثل الهواء
المتشف المرتفع المحصور فى جرة مرفوعة فى الهواء فان الاجرام يتشف الماء من اسفل لشدة هرب الهواء
عن محيط غريب واستحالة وقوع الخلاء ووجوب تلازم الصفائح فيطلف الماء لما فى مسام الاجرة متصعدا
فيها لهرب الهواء عنها وان كان الترتيب فى القرب والبعد فيما من الواجب وكهرب الماء من الهواء
وان كان المكان طبيعيا اذ ليس الترتيب حاصلا انتهى كلام الشفاء اما النقض باجزاء العناصر من انها
لا تقتضى مواضع معينة بل يقع لا على سمتها شاف فى توجهها اليها فلا يكون محلا طبيعيا واجيب بان معنى
غلبة الجسم ان لا يحجبه قاسر عن مكان والجسم الواقع لا على سمت المكان من حيز محبوس بالقسر فى مكان اذ الكلام
على تقدير ان لا يكون هناك قاسر وفيه نظر اذ المانع يقول ان الجسم محبوس يكونه لا على سمت المكان من فوقه
اذ الكلام على تقدير ان لا يكون هناك قاسر عليك لذلك فانك حين فرضته مع عدم القاسر فرضته مع القاسر
نظير ذلك ما قال الشيخ فى الشفاء ولسائل ان يسأل انا لو توهمنا النار فى مركز الفلك لا يميل الجزء
منها الى جهة فاذا كان يعرض لها فى طبعها السكون بالطبع وذلك محال او حركة الى جهة ولا تخصص الجهة
فنقول كان يعرض لها الكون ولكن بالقسر لانها كانت تقتضى ان تخرج عن فرض فى وسطها تنبسط عنها

الى الجهات بالسوا الى ان يلاقي كل جزء من المنبسط ما هو اقرب اليه من المكان الطبيعي لكن الهواء المحيط
وغير ذلك كان ح لا يمكنها من ان تدخل تا فذ هذا النفوذ اذ هذا النفوذ لا يليق بالخرق لان الخرق
يكون في جهة دون جهة وهذا الانبساط في كل جهة فيكون ساكنة بالقسر وايضا فان الخلاء مما لا يجوز
ان يحدث في الوسط عند انخراقه وهذا القسر قسر عارض عن الطبع وهو عجيب جدا فان الطبع يقتضي
امرا صار غير ممكن لعارض عرض نادر في ذلك الحكم غريب ونحن لا ندري اسحاله هذا العارض
انتهى والتحقيق ان التقييد في الدليل بكون الجسم على سمت المكانين غير لازم فان طلب جسم واحد فان
واحد لمكانين بالطبع من حيث هما مكانان محال مطلقا سواء كان على سمتها او لا كما تشهد به ادنى تامل
وح نقول لو كان لجسم ما مكانان طبيعيان فحين الخروج منهما مخلى بطبعه اما ان يطلبهما معا وهو محال او
يطلب احدهما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما فلا يكون طبيعيا ولا يرد عليه ان جزء جهة منهما
معا مانع عن طلبه اياهما فان الجسم لا يخرج لاحد الامرين اما ان يكون خارجا عنهما معا او عن واحد منهما فقط
ولا ثالث لهما بالضرورة وعلى التقديرين لا يطلب احد المكانين فلا يكون احد المكانين طبيعيا له حيث
لا يطلبه في شيء من الحالات الممكنة له فان قلت قد يطلبه في بعض الاحوال وهو حين كونه اقرب اليه
قلت فالمطلوب له حقيقة هو مفهوم ما هو اقرب وهو امر واحد وان تعدد ما يصدق عليه لا شيء
مما يصدق عليه بخصوصه فليتدبر ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه قد عرفت ان المركب
من جهة الصورة التركيبية لا يقتضي مكانا اما مر ولان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد فمكانه على تقدير
الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا وجد يقتضي تحقق الخلاء حال الابداع وهو محال كما سيأتي
فامكنة المركبات امكنة البسائط بعينها فان قلت لم لا يجوز ان يوجد مركب بالابداع بان يوجد اولا
مركبا

مع بسائطه دفعة واحدة كما ذهب اليه في الافلاك الكلية والجزئية قلت المراد بالمركب ما كان بين بسائطه
فعل وانفعال وحصل من ذلك امتزاج ووحدة حقيقية توهم كون مكانه بالطبع غير امكنة بسائطه والافلاك
ان مثل الفلك الكلي المركب من الافلاك الجزئية لا يستدعي مكانا ابدا ولا يذهب الوهم اليه اصلا لعدم
امتزاج ووحدة جسمانية هناك اصلا والمركب المتوقف على حصول الفعل والانفعال بين بسائطه يمتنع ايجاده
مع ايجاد بسائطه دفعة واحدة لتوقف الفعل والانفعال على حركة وزمان لا محالة والغرض ابطاله انه يجوز
ان يتخلل مكان المركب قبل حدوثه بسيط بالتخلخل اجيب بان التخلخل انما يكون بالحركة التي انما تحدث في زمان
ففي اثناء ذلك الزمان يتحقق الخلاء ولو رد انه انما يلزم الخلاء لو كان يتخلل في ذلك تخلخل واحدا ما لو كان
بتخلخلات متعددة متعاقبة يتصل كل تخلخل بما قبله وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم الخلاء ولانه يجوز
ان يكون المراد بالتخلخل هو رقة القوام فيجوز ان يكون بسيط ابدع رقيق القوام ارق مما يقتضيه طبيعته
ويزيد بذلك مقداره على مقداره الطبيعي وعلى هذا او ان لزم ان لا يكون العناصر البسيطة على وضعها الطبيعي
في زمان من الازمنة لكن لا برهان على استحالته وغيره ان دوام القسر غير معقول وان الابداع على خلاف
مقتضى طبيعة الشيء مما لا معول له واما من جهة بسائطه فيقتضي مكانا هو بعض امكنة بسائطه فان كان احد بسائطه
يغلب في القوة على غيره يكون المكان الطبيعي للمركب هو بعض اجزاء مكان الجزء الغالب بحسب اقتضائه
كما مر في جواب النقض باجزاء العناصر والامكنة لا اجزاء التي امكنتها في جهة واحدة هي الغالبة فكان
هو ما يقتضيه الغالب بحسب هذه الجهة فان كان الغالب هو الماء والارض وكان المركب مركبا من العناصر
الاربع كلها فمكانه الطبيعي يكون والتعاطي الفصل المشترك بينهما اشتمالا عليه في اي موضع منه يقتضيه القرب
وكذا ان كان الغالب هو النار والهواء وان كان مركبا من ثلثة عناصر كالماء والهواء والنار مثلا وكان

موضع التركيب موضع الماء مثلا كان الهواء والنار الغالبان من جهة واحدة من حيز الماء فالبين الجهة
فيجذبانه الى جهتهما فاذا حصل في حيز الهواء وقف هناك باقتضاء الهواء ولم يتجاوزه لان الجذب من هذا
الحيز الى الجهتين على السواء وامساك الهواء اياه هناك لا يبطله مخالفة حيز الماء والنار ولكونهما متساويين
في الجذب هذا اذا كان المركب مركبا من اكثر من بسيطين واما ان كان مركبا من بسيطين فان كان احدهما
غالبا فالحكم للغالب كما مر وان كانا متساويين فان كان المركب منهما في الفصل المشترك بين حيزيهما
فمكانه الطبيعي يكون هناك ولم يجتنبا الا بالقسر سواء كان من جامع او بان يكون وضع احدهما
بحذاء جهة الاخرى بل يتفرقان لولا القسر فهذا القسم من المركب مكانه حيث ما اتفق ذلك القسر فيه
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وهذا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء واما
المركب فان تركيبها لا يخلو اما ان لا يكون من بسيطين او من اكثر فان كان من بسيطين فاما ان يكونا متساويين
في القوة او احدهما اغلب فان كانا متساويين في القوة ولم يتفق ان كانا وضع احدهما بحذاء جهة
الاخرى تفرقا ولم يجتنبا الا بقسر جامع وان توجهت حركاتهما وتعبد كل من مكانه كبعد الاخر تقاوما
وقسر كل واحد الاخر فوقفا الا ان يطرء على احدهما معين او يكونا في الحد المشترك بين الحيزين فيجوز
ان يقفا فيه بالطبع وان غلب قوة احدهما والقسر على المزاج حاصل كان المكان الطبيعي مكان الغالب
وان كان من اكثر من بسيطين وفيها غالب فالحيز للغالب وان تساوت عليه البسيطان اللذان جهتهما
واحدة بالقياس الى الموضع الذي فيه التركيب حصل المركب في اقرب الحيزين من حيز موضع التركيب ولم
يجاوزه اذ الجذب عنه الى الجانبين سواء والامساك في حيز البسيط الذي يطلب ذلك الحيز لا يبطله
تخالف الحيزين وهو ان لا يصح امتزاج من الاجسام البسيطة التي تلائم به الا وهناك غالب يجمع ويقهر اجزاءه
الاخرى

الاخرى مانعا اياها من الحركة الى احيازها الخاصة او يكون الاجزاء قد تصغرت تصغرا لا يمكنها ان تفعل في
الاجسام التي بينها وبين كلياتها افتراقا او يكون قوة قاسرة على الاجتماع غير قوى تلك البسائط انتهى كلام
كلام الشفاء فقوله وان كان من اكثر من بسيطين يشمل القسمين الذين ذكرناهما اعني ما يكون تركيبه من اربعة
عناصر وما يكون تركيبه من ثلثة عناصر الا انه خص البيان بالثاني وترك الاول لاشتراكه مع قسم واحد
من المركب من الاثنين في الوقوع في الفصل المشترك الذي قد بينه اولا فتدبر فان قيل المركب المساوي
البسيطان لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح
فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له وايضا يجوز ان لا يكون له والمركب الذي بعض بسائطه غالب صورته قوة
تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب او المساوي قلنا الجواب عن الاول ان المركب المذكور قد شرط الشيخ
كونه بعد كل من بسيطيه من مكانه كبعد الاخر من مكانه ولعله لعل ذلك لان الحركات الطبيعية تشتد عند
القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فاذا خرج المركب المذكور من المكان الذي اتفق ذلك فيه
الى مكان اخر لم يبق ذلك التساوي بعينه لكونه اقرب الى مكان احد البسيطين لا محالة فلا يكون ذلك المركب
المفروض بل يصير من القسم الذي احد بسيطيه غالب وعن الثاني ان الصور النوعية انما تفيض على حسب
استعداد المواد فالمركب الذي يكون ارضية مثلا غالبة يكون استعداده مقتضى الارضية فيه اكثر من استعداده
مقتضيات سائر الاجزاء فيجب ان يكون الصورة الفائضة على حسب الاستعداد تابعة للاستعداد
فالفائضة على حسب الاستعداد المختلف يكون تابعة لاستعداد غالب ولا اقل من ان لا يكون منافيا
لمقتضاه فلا يجوز كونها مقتضية لحصوله في مكان الجزء المغلوب والفائضة على حسب الاستعداد المساوي
فلا يجوز ان يكون مرجحة للحصول في احد امكنة الاجزاء وكذا التشكل يعني كما ان طبيعة كل جسم تقتضي

مكانا مخصوصا كان يقتضي شكلا مخصوصا لان الشكل ما يلزم الجسم بحسب الوجود لان كل جسم متناه
من تناهي الابعاد فيحيط به حد واحد او اكثر لان المراد من الحد هو النهاية فيحصل بسبب احاطة الحد الواحد
او الحدود هيئة هو المراد من الشكل هو تلك الهيئة والمقصود ان الشكل اللازم للجسم في الوجود شيء
طبيعي له كما مر وما قيل عليه من ان حصول الشكل للجسم يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم
لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا لذاته مدفوع بانه
مبني على مقدمة ليست بينة ولا مبينة وهي ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده ثم التناهي ليس بلازم لماهية
الجسم كالزوجية للاربعة بل لازم لوجوده وليس لازما بينا لوجوده كالحرارة للنار بل لازم يحتاج اثباته
الى دليل ولا يقتضي ذلك حاجة الى واسطة في الثبوت مع قيام البرهان على وجوب استناده الى الطبيعة
من غير واسطة والطبيعي اي الشكل الطبيعي للجسم البسيط وانما لم يقيده اكتفاء بالشهرة والظهور ولعدم
انضباط اشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات وما وقع في شرح العلامة من ان الشكل
الطبيعي هو الاستدارة وباقي الاشكال قسري توهم من ظاهر العبارة هو الكرة فانهم قالوا لان الطبيعة في الجسم
البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة يقتضي
افعالا مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا والاخر سطحا والاخر نقطة واعترض عليه
بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان الفاعل هنا واحد حقيقي حتى لا يمكن ان يصدر عنه
افعال مختلفة لم لا يجوز ان يكون لطبيعة البسيطة جهات واعتبارات بها يكون مبدأ الافعال المختلفة
وقال بعض الافاضل طبايع البسائط قد اقتضت اثارا متعددة كالطبيعة الارضية فانها اقتضت اليبس والثقل
والبرودة والشكل فكيف يقول الفلاسفة انها لا تقتضي افعالا مختلفة لانها طبيعة واحدة بل مرادهم
بما ذكروا

بما ذكروا ان المادة في البسيط امر واحد متشابه في جميع الاجزاء والطبيعة الحالة فيها ايضا كذلك فاذا اقتضت
شكلا غير شكل الكرة وجعلت اجزاء المادة المتشابهة بعضها مختصا بزاوية وبعضها مختصا بنقطة
وبعضها بغير ذلك وذلك ترجيح من غير مرجح لعروض عراء الجسم عن المؤثرات الاجنبية فالوجه في الايراد
ان يقال لا تقتضي الطبيعة كلا من افعالها بانفرادها بان تقتضي الزاوية بانفرادها بل تقتضي شكلا معينا
كالمخروطية في مادة مخصوصة والاجزاء المفروضة للافعال المختلفة اجزاء وهمية لا تعين لها مستقلا بل تتميز
بعضها عن بعض بحسب نفس الامر حتى يصح ان يقال انه لم ابتدع جعل بعضها محل الانفراد والخط دون غيره
سببا مخصصا وعلة مخصصة كما انه اذا اقتضت الطبيعة شكل الكرة ايضا تجعل بعض الاجزاء كامنة في بعضها
بارزة عن غير مرجح لان الاجزاء وهمية ولا يمكن وجود الكرة الا بان يكون الاجزاء كذلك انتهى مقاله واقول
واما ما قاله في ايراد مقصود الفلاسفة فهو حق واما ما قاله في توجيه الايراد فليس بشيء لان الطبيعة
اذا اقتضت المخروطية مثلا في المادة البسيطة اقتضت امورا موجودة مختلفة هي الزاوية والنقطة وغيرهما
في اجزاء مفروضة متشابهة بجهات متشابهة وهذا اشنع مما قالوا اقتضت امورا موجودة مختلفة في
اجزاء موجودة متشابهة فلان اختلاف وجودات الاجزاء وتشخصاتها وان كانت الاجزاء متشابهة لعله
يكفي للتخصيص بخلاف ما اذا كانت الاجزاء مفروضة محضة فانه ليس هناك اختلاف في التشخص مع كون
مقتضيات الطبيعة مختلفة واما في الكرة فليس الاختلاف الذي ذكره في كون بعض الاجزاء بارزا
بعضها امورا موجودة فلا يقتضي مخصصا مختلفا فالعبرة ليست بوجود الاجزاء واعتباراتها بل بوجود
امر الحالة في الاجزاء واتيانها مع كون الاجزاء مفروضة محضة فليتدبر حتى يظهر لك انه كيف اشتبه
الامر عليه فحق تقرير البرهان على هذا المطلب هو ان الطبيعة في الجسم البسيط متشابهة وسارية في كل جزء

المتشابهة وكذا ما يلزم تلك الطبيعة من المادة المطلقة والجسمية المشتركة وما يلحقهما بحسب ذلك كلها متشابهة
وكل شكل غير شكل الكرة مشتمل على امور مختلفة موجودة وصدور مثل هذا الاختلاف عن طبيعة متشابهة
في مادة متشابهة يستلزم تخصيص بعض اجزاء المتشابهة بالسطح وبعضها بالخط وبعضها بالنقطة الى غير ذلك
من غير مخصص لكون جميع الامور التي تتعلق مع الجسم البسيط مع فرض تخليته وطبعه متشابهة وما يمكن ان يخصصه
من الامور المختلفة الغريبة مقطوع النظر عنه وهذا الفرض وهو محل لكونه ترجيحا من غير مرجح فلا اعتراض
عليه بالمنع واما المعارضة وهي واحدة فيها اشار ان دليلكم لا يستلزم مطلوبكم تقريرها ان البسائط اذا
كانت مشتركة في الكروية فيجوز استنادها الى الجسمية المشتركة فلا يجب كونها طبيعية والجواب انه لا يلزم من
اشتراكها في مطلق شكل الكرة اشتراكها في الشكل الواحد الشخصي لان مراتب الاستدارات انواع مختلفة كما حقق
في موضعه واجاب عنه في شرح الاشارات بان الحاصل من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فلا تخلو من
المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ويجب ايضا بان غرض الحكماء ليس الا
ان الاجسام البسيطة اذا خليت وطبايعها كانت كرة فاذا اقتضت الصورة الجسمية شكل الكرة يحصل غرضهم
وغير ما فيه واما النقض فمن وجوه الاول ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها من التلال
والوهاد والكروية الحسية غير كافية لكون الدليل دالا على الحقيقية والجواب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا
انها وقعت هناك اسباب خارجية كالرياح والامطار فانثلم بها جزء من الارض ولكون اليبوسة
التي لها حافظة لكل ما يحصل من الاشكال طبيعيا او قسريا بقي شكلها على ذلك الانثلام ولكون اليبوسة
المانعة من العود الى الشكل الطبيعي مستندة الى الطبيعة المقتضية لكرويتها لا يوجب كون شيء مقتضيا
لشيء ولما يمنع منه لان اليبوسة ليست مانعة بالذات عن الكروية بل ان شانها الا حفظ الاشكال على
معينة

معينة للطبيعة في مقتضاها في الحقيقة لكن لما كان شانها ذلك ولا تميز لها التعرف الطبيعي والغريب حفظ
الغريب ايضا فتمنعها عن العود الى الطبيعي انما هو بالعرض وانما عرض ذلك لان لها من الحالة الطبيعية من وجه
مقتضاها عليها من وجه هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الشفا والمحصل في شرح الاشارات الثاني ما
اورده الامام وهو ان متممات الافلاك والنقر التي تركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع
بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر واجاب عنه
المصنف في شرح الاشارات بان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود
الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة
الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية
مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المشتبه بها
صورة كمالية تقتضي في ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة
الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب العلة المقتضية لوجود ذلك
الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به
علم الهيئة انتهى والتفصيل ان هذا النقض لو جعل نقضا على الدعوى كما هو الظاهر فالجواب عنه
ان الكواكب مثلا ليس من حيث صورته جزء الفلك بل من حيث مادته ليس بجزء من الفلك لئلا يلزم
ان يكون في الفلك من حيث هو نقرة وتبطل بذلك استدارته بل معروض نحته من جهة تعلق صورة اخرى
بهذه الحصة من مادة الفلك ولا دخل لهذه الصورة في كونه جزء الفلك بل محل هذه الصورة جزء
من الفلك فكون هذا الجزء معروضا لانفلات انما هو بالعرض فلا يلزم في الفلك نقرة من حيث هو فلك

بالذات ولو جعل نقضا على مقدمة الدليل اعني وجوب كون فعل الطبيعة الواحدة من الجاعية مختلف
بان يقال الطبيعة الفلك لكونه بسيطا يجب تشابه افعاله وقد اختلف من حيث وجود الامور المذكورة
فيه فالجواب عنه ان فعل طبيعة الفلك من حيث هي وحدتها لم يختلف اصلا والاختلاف المتحقق هناك
ليس من طبيعة الفلك وحدها ولا من طبيعة الكوكب وحدها بل من اجتماع عدة من الطبايع فوقع الاختلاف
هناك بالعرض لا بالذات وفعل كل طبيعة من تلك الطبايع في مادتها من حيث هي مادتها ليس الا الاستدارة
والتشابه وقد يورد جميع الكرات المجوفة من الافلاك وغيرها نقضا على المقدمة لتحقق الاختلاف با
لسطحين في كل واحد منها واجاب عنه الاستاد قدس الله سره في شرح الهداية الاثيرية بان حقيقة كل من كليات
الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها ايضا لا تقبل
الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها مقدارا معينا في موضع معين واقتضت بعد ذلك
شكلا يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة
بالذات بل بالعرض وقد تنقض عنه بتوهم فيضان صورة واحدة على كرة العالم الجسماني اولا ثم طريان
صورة اخرى على بعض منها هو من اقصى الثامن الى مركز الارض فتعرض منها كرة التاسع فيحصل التجويف
فيها بالعرض ثم صورة اخرى على بعض اخر هو من اقصى السابع الى المركز فتعرض كرة الثامن مجوفة بالعرض
وهكذا الى الكرة الثالثة عشر اعني جرم الارض فيحصل التجويف في كل كرة هي فوق الارض بالعرض
لا بالذات كما في قشر الكواكب وهذا ابطل لتقدم الصورة النوعية على الصورة الجسمية تقدما بالذات
كتقدمها على الهيولى فلا يمكن سبق الامتداد على التجويف هذا اذا كانت الصورة الاولى الفائضة على الكل
صورة جسمية فقط واما اذا كانت صورة كمالية نوعية كالصورة الطارية فيلزم كون كل طارية اشرف
والكل من السا

والكل من السابقة فيلزم كون الارض اشرف من الفلك بمراتب كثيرة وكذا كل فلك مما هو فوقه بقيد وما بينهما من الافلاك
والصور وهذا ان قيل بالجواب المذكور وان اندفع النقض لكن يبقى انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب و التدوير
وخارج المركز وهو محال لتيقان الاثر استحالة كون صور العناصر باقية في المركب وقد جاءت فيه صورة اخرى
سارية في اجزائه لانا نقول الصورة المركب سارية في جميع اجزائه المقدارية المركبة لا البسيطة والا لزم كون جزء واحد
نارا وماء وترابا مثلا واستحالته بديهية بل يمكن ان يقال بسائط المركب ليست من اجزائه المقدارية للمركب من حيث
هو مركب وان كانت اجزاء مقدارية للمادة في العناصر ليست اجزاء مقدارية للياقوت مثلا من حيث هو ياقوت
بل الحيثية التي هو مادة للصورة الياقوتية وفيه كلام سيأتي في مباحث المزاج وانه اذا كان في الفلك صورتان
كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا لا يقال معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر
منه قوة اخرى وليس في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة بالبعض لانا نقول
فيلزم ان يكون فلك الثوابت مركبا من قوى وطبايع وانه اذا جاز في الفلك اتصال صور متعددة هي
مبادي افعال مختلفة فليجز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا قلنا الجواب عن الاول انا لا نسلم
ان صورة الفلك سارية في اجزائه كصورة الماء ولا نسلم كون جزء الفلك فلكا كما ان جزء الماء ماء اذ ذلك
معنى سريان الصورة في الاجزاء كما لا يخفى وعن الثاني انه قد عرفت انه لا يلزم ان يكون في شيء من الفلك
من حيث هو فلك صورتان مختلفتان لا يلزم ذلك وعن الثالث انك قد عرفت ان فعل كل صورة في مادتها
من حيث هي مادتها ليس الا الاستدارة والتشابه فمن اين يلزم عدم استدارة اشكال البسائط هذا لكن هنا
اشكال قوي كان قد سنح لي وهو ان الجزء الذي يبقى بعد افراز الخارج المركز من الممثل ويسمى بالمتمم وكذا
ما يبقى بعد افراز التدوير من الخارج وبعد افراز الكوكب من التدوير جسم لا محالة وليس له طبيعة مختصة

كما سرت فيه الصورة المثلية مثلا لما مر ولانه يلزم تعدد افراد النوع الواحد المبدع هنا لانفصال الاخر
الممثل وهو المتمم الاخر وكان كرة تامة وليس ايضا موجودا بعين وجود الكل كما هو شان الاجزاء المفروضة
فيلزم ان يكون الجسم موجودا بما هو جسم بدون صورة نوعية وان يحصل الخبز في الخارج بلا فصل وبطلان
ما قد تقرر عندهم والجواب عنه انا لا نسلم انه منفصل عما هو جزء له كالممثل بالذات او بالعرض بل هو منفصل
من الخارج من حيث الصورة بالذات او بالعرض وعن المتمم الاخر بالعرض وليس منفصلا عن الممثل لا بالذات
ولا بالعرض بل هو متحد الوجود معه ومتصل الصورة بصورته وليس هو موجودا براسه اي منفصلا عما هو
جزء له اصلا ولا عما الصورة تخصه اعني الخارج من حيث المادة بالذات بل بالعرض فظهر مما مر ان
الخارج ليس جزء الممثل من حيث الصورة بل من حيث المادة ولا هو مفروز عنه من حيث المادة بل من حيث الصورة
فلا اشكال هذا قال بعض الافاضل لدفع النقض المذكور ان الدليل على وجود الخارج المركز ليس الا وجدان
الاختلاف في الحركات التقويمية المنسوبة الى المتحيرة على ما فصل في مظانه كما وكذا التداوير فيجوز ان يكون الفلك
متصلا واحدا لا تعدد له بالفعل ويكون الحركات المختلفة منسوبة الى اجزائها الفرضية ولا تعدد ولا تغاير الا بعد
في ان تحرك الاجزاء الفرضية في المتصل الواحد حركات متغايرات لحركات المتصل كما في العروات التي تقع
في الجو وفي بعض المنافذ بل في جميع الانهار العظيمة اذ كثيرا ما يقف الماء الذي في اطراف الانهار
ويتحرك الباقي مع اتصالهما فالخارج المركز من الفلك جزء مفروض عرضت تلك الحركة المخصوصة المحسوسة
فاذا فرض ذلك تمام بعرض الباقي من الفلك متممين مختلفي الجوانب وبالجملة المتمم جزء مفروض من كرة
واحدة على شكل نعلي ويمكن فرض هذا الجزء في كل كرة وفيه عليه التداوير انتهى مقاله ولا يخفى حاله فنقل
عن بعض المحققين لدفع النقض ان الا نسب بقواعدهم ان يقال ان صورة فلك الثوابت مثلا صورة متفنن
الفعل

الفعل فان الصورة قد يكون متشابهة الفعل كصور البسائط العنصرية وقد يكون متفنن الفعل كصور المركبات
وما ادعي من ان الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل افعالا مختلفة فغير مسلم في الفاعل المتفنن ثم رد هذا
القول بما حاصله ان هذا تخصيص لقاعدتهم من غير ان يرضوا به لانه اذا جاز ان يكون لبسيط صورة متفنن
الفعل جاز في كل بسيط فيفسح سعيهم وهو كلف **الثالث** ايضا ما اورده الامام وهو ان القوة المصورة
ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط او مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون
مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محال
مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات وان كانت في محل واحد فان لم يمنع بعضها بعضا عن مقتضاه كان
الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع البسائط ما يمنعها عن اقتضاء الاستدارة
والجواب انا لا نسلم انها لو كانت بسيطة في مركب او كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم
لو كان فعل البسيط في المركب فعلا واحدا او كان فعل المركب في المركب فعلا واحدا وهو غير لازم
بل المنفعل في الصورة الاولى وكذا الفاعل في الصورة الثانية هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ثم انه لما ثبت
ان طبيعة الجسم يقتضي المكان ويطلبه دل ذلك على وجوده في الجملة اعني اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة اذ لا معنى
للطلب الحقيقي الطبيعي لما لا يمكن في وجوده وهذا اعني الوجود في الجملة كاف للمبتنين واما ما يقال من ان الطلب
يدل على الوجود بالفعل ضرورة ان الجسم يطلب الحصول فيه لا تحصيله وطلب الحصول في الشيء لا يمكن الا بعد
في وجوده فغير اولا ممنوع ان الجسم لا يطلب تحصيله وثانيا ممنوع ان طلب الحصول فيه لا يمكن الا بعد وجوده مع انه
منقوض بما يطلبه الطبع في الكم والكيف والوضع على ما لا يخفى وايضا دل على كون المكان ذا وضع اذ لا يمكن
حصول ذي وضع فيما لا وضع له بالضرورة فثبت كون المكان موجودا ذا وضع كما ذهب اليه الحكماء بل جمهور

العقلاء ومن الناس من نفى ان يكون المكان موجودا اصلا وذكر الشيخ في الشفاء لهم حججا والجواب عنها الاولى
ان المكان لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا والجوهر محسوس او معقول فان كان جوهرا محسوسا فلكل
جوهر محسوس مكان فللمكان مكان لا الى النهاية وان كان جوهرا معقولا فكيف يفارقه ويقارنه الجوهر
المحسوس والمعقولات لا وضع لها ولا اشارة اليها وكلما يفارقه ويقارنه الجوهر المحسوس فهو ذو وضع
واليه اشارة وان كان عرضا فالذي يحله هذا العرض كالذي يحله البياض والذي يحله البياض يشتق منه
الاسم فيقال ابيض وابيض فالجوهر الذي يحله المكان يجب ان يشتق منه فيكون هو المتمكن فيكون مكان
المتمكن عرضا فيه فاذن ينتقل وينتقل معه حيث سار فلا يكون منتقلا عنه كان عونه بل منتقلا معه والجواب
عنها ان المكان عرض ويجب ان يشتق منه اسم لما هو عرض فيه لكن لم يوقف عليه بالتعارف ومثل
هذا كثير واذا اشتق فلا يجب ان يكون ذلك هو لفظ المتمكن فان المتمكن مشتق من التمكن وليس التمكن هو كون
الشيء ذا مكان على انه يجوز ان يكون في الشيء عرض ويشتق منه الاسم لغيره كالولادة فانه يشتق منه الوالد ويشتق
منه الاسم للمولود والعلم في العالم ويشتق الاسم منه للمعلوم فيجوز ان يشتق من المكان اسم المتمكن ولا يكون
المكان فيه الثانية المكان لا يخلو اما ان يكون جسما او غير جسم فان كان جسما والمتمكن يكون فيه
فهو مداخل له ومداخلة الاجسام بعضها بعضا محال وكيف يكون جسما ولا هو بسيط من الاجسام
ولا مركب منها وان كان غير جسم فكيف يقولون انه يطابق الجسم ويساويه ومساوي الجسم جسم والجواب
انه غير جسم ولا مطابق الجسم بل محيط به بمعنى انه منطبق على نهايته وقولنا انه منطبق مطابق له مجاز والمراد
كون المكان مخصوصا بالمتمكن فيخيل انه مساوله بالحقيقة الثالثة ان الانتقال ليس الا الاستبدال
بقرب وبعد ولما كان هذا الاستبدال يقع للجسم فكذلك قد يقع للسطح والخط والنقطة فيجب ان يكون لها
ايضا مكان

ايضا مكان ومعلوم ان مكان النقطة يجب ان يكون مساويا لها حتى لا يصير غيرها وما يساوي النقطة نقطة فلم
صارت احدى النقطتين مكانا والاخرى متمكنة والجواب انه انما يلزم ذلك لو قلنا ان كل انتقال سواء كان بالذات او
بالعرض يثبت المكان ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان انتقال الشيء بالذات مثبت للمكان الرابعة ان المكان عندكم
امر تنبعث منه الحركة وكلما لا ينبعث الشيء فهو علة له والمكان ليس علة الحركة ولا فاعلا ولا مادة ولا صورة وهذا
ظاهر ولا غاية لان المكان عندكم ما يحتاج اليه قبل الوصول الى الغاية والتمام والجواب انا لا نسلم ان كلما ينبعث
منه الشيء فهو علة له فان المعلول مما لا بد منه للعلة وليس بعلة للعلة ثم ذكر الشيخ ايضا حججا منها وجود
النقلة فان النقلة مفارقة شيء لشيء الى شيء وليس ذلك مفارقة جوهر ولا كم ولا كيف ولا غير ذلك
من المعاني اذ جميع هذه يبقى مع النقلة بل افاد ذلك مفارقة شيء كان الجسم فيه ثم استبدل به وهو
الذي نسميه مكانا ومنها وجود التعاقب فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم نراه غاب ونرى جسما اخر
حضر حيث هو مثلا فكان جرة فيها ماء ثم حصل بعينه فيها هواء او دهن والبديهة توجب ان هذا
التعاقب عاقب شيئا وخلفه في امر كان لذلك الشيء اولا وكان الاول مختصا به والان فقد فاته ذلك
لا كيف ولا كم في ذات احدهما ولا جوهر بل حيز كان الاول فيه فصار الاخر فيه ومنها ان الناس كلهم يعقلون
ان هذا فوق وان هذا اسفل فليس يصير الشيء فوقا واسفل لجوهر له او كم او كيف فيه او غير ذلك بل
بالمعنى الذي يسمى مكانا وحتى ان الاشكال التعليمية لا يتوهم الا ان تختص بوضع وحيز ولولا ان المكان
موجود مع وجوده ليس بنوع ولا فصول ولا خواص للمكان بعض الاجسام يتحرك طبعا الى فوق
وبعضها الى اسفل قالوا ولقد بلغ من قوة امر المكان ان التخيل العامي يمنع وجود شيء لا في مكان وتوهم
ان المكان امر قائم بنفسه يحتاج ان يكون معدا لشيء يوجد فيه الاجسام ولما اراد ان يرد على الشاعر

ان يقول اين امر الحدث فيتوعر ترتيب الخلقة لم يرد ان يقيم على وجود المكان شيئا فقال انا واول ما خلق
الله تعالى المكان ثم الارض الواسعة انتهى ما اورده ناس الشفاء وليعلم ينبغي ان يعلم ان هذه الوجوه
وامثال ذلك تنبيهات على وجود امر يسمى بالمكان فان الحق ان المكان نظري الانية وان كان
نظري الماهية ولذلك اختلف العقلاء بعد اتفاقهم على ان للجسم مكانا في حقيقته والاختلافات التي
الكل منها ستة الثلاثة المشهورة اعني كون المكان سطحا او بعدا موجودا او بعدا موهوما
والرابع ان المكان هو الهيولى والخامس انه هو الصورة والسادس انه ما يستقر عليه الجسم فالاول
مذهب ارسطو ومن تابعه والثاني مذهب افلاطون وشيعته والثالث مذهب جمهور المتكلمين
وقد ذهب الى كل من الرابع والخامس جماعة من الاوائل والسادس هو المتعارف بين العامة قال
في الشفاء ان لفظة المكان قد يستعملها العامة على وجهين فربما عنوا بالمكان ما يكون الشيء مستقرا عليه
ثم لا يتميز لهم انه هو الجسم الاسفل او السطح الاعلى من الجسم الاسفل الا ان يرجعوا قليلا عن العامية فيتخيل
بعضهم انه هو السطح الاعلى من الجسم الاسفل دون سائره وربما عنوا بالمكان الشيء الحاوي للشيء كالدن
للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان لم يشعروا
به اذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان في الهواء والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة
في مكان وان لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا الشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني اوما فات
مثل ان يكون فيه الشيء او يفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره ويقبل المتنقلات اليه ثم تدرجوا
قليلا الى ان توهموا انه حاو لما كان المتمكن موصوفا بانه فيه فلما ارادوا ان يعرفوا مهية هذا الشيء
وجوهره كان منهم من تنبهوا بانفسهم فقالوا ان كل ما يكون خاصا بالشيء ولا يكون لغيره فلا يخلو اما ان يكون داخلا
في ذاته

في ذاته او يكون خارجا من ذاته فان كان داخلا في ذاته فاما ان يكون هيولاه او صورته وان كان خارجا عن
ذاته ومع ذلك يساويه ويخصه فهو اما نهايته سطح بلا شيء ويشغل بمماسته ولا يماسه غيره واما محيط
واما محاط مستقر عليه ايهما اتفق واما ان يكون بعدا يساوي اقطاره فهو يشغله بالانغماس فيه
فمنهم من زعم ان المكان هو الهيولى لكيفا والهيولى قابل للتعاقب ومنهم من زعم ان المكان هو الصورة
وكيفا وهو اول حاو ومحدد ومنهم من قال ان المكان هو الابعاد فقال ان بين غايات الاناء الحاوي للماء
ابعادا مفطورة ثابتة والها يتعاقب عليها الاجسام المحصورة في الاناء وبلغ بهم الامر الى ان قالوا
هذا مشهور مفطور عليه البديهة فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول
ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه واحتجوا ايضا بضرب من الحجج انتهى كلام الشفاء وسنبين حججهم
وقوله فاما نهايته سطح على سبيل الاضافة البيانية اي نهاية هي سطح وقوله اما محيط واما محاط مستقر
عليه تفصيل له اي ذلك اما محيط بذلك الشيء المتمكن كالسطح الكوز للماء واما محاط بالمتمكن مستقر عليه
ولعل الشارح اشار الى ما ذهب اليه بعضهم من ان مكان الفلك الاعظم انما هو السطح الظاهر لفلك الثوابت كلا
فيتغير به قوله ايهما اتفق فتدبر ثم المص لختار المذهب المنسوب الى افلاطون فقال والمعقول من المكان
وفي بعض النسخ من الاول والمعنى واحد وهو البعد فان الامارات تساعد عليه اي علامات المكان
متحققة في البعد ومساعدة عليه على كونه هو المكان وذلك انهم جعلوا للمكان امارات اربعة
الاولى جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثانية استحالة حصول جسمين معا فيه بحيث يتداخل احدهما
والثالثة انه يذهب اليه الجسم بالطبع ويفارقه وما في معناها والرابعة انه يختلف بالجهات مثل فوق
وتحت وغيرها من الاوصاف المذكورة في كلام الشيخ الذي يرجع اكثرها الى هذه الامارات وانما اتفقوا

على تلك الأمارات لان الشيء اذا لم يسلم فيه علامة اولازم اوخاصة اولم يرفى انه لايصح النزاع فيه والاختلاف
في حقيقته قالوا الامارة الاولى تمنع كون المكان هيولى اوصورة والشيخ قد ابطل تمسكهما ايضا بان قال فاما قياس
من قال ان المكان يتعاقب عليه والهيولى متعاقب عليها فقد علم انه غير منتج اللهم الا ان يقال وكل ما يتعاقب
عليه فلا نسلم ان المكان هو بعض ما يتعاقب عليه وهو الذي يتعاقب فيه الاجسام بالحصول فيه وكذلك
ان المكان اول حاو ومحدد فهو الصورة وذلك بانه ليس المكان كل اول حاو بل الذي يحوي شيئا مفارقا
وايضا الصورة لاتحوي شيئا لان المحوي منفصل عن الحاوي والهيولى لاتنفصل عن الصورة انتهى وفي شرح المقاصد
ان افلاطون يعبر عن البعد تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصورة على المادة وتارة بالصورة لكونه
عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن
المجردات ثم قال وعلى هذا لايرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف يذهب
اليه العاقل انتهى وانت خبير بمخالفته لما نقلنا من الشفاء فتدبر هذا والامارة الثالثة تمنع كونه مما يستقر
عليه الجسم والثانية يحتاج اليها في الفرق بين المكان والمحل فان المكان الواحد لايجتمع فيه جسمان
والمحل الواحد يجتمع فيه الحالان كالطعم واللون في جسم واحد ولايكفي حدانا الاشتراك في هذا الفرق
لكونه مفتقرا الى اقامة البرهان على امتناع انتقال الصور والاعراض بخلاف جواز اجتماع حالين
في محل وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد فانه ضروري والرابعة يحتاج اليها لابطال
نحو بعض ان النفس مكان البدن لان النفس ليست في جهة فاذا بطلت هذه الاراء بقيت الاحتمالات
الثلاثة المشهورة بل الاثنان اعني البعد والسطح واصحاب كل منهما يدعون تحقق الامارات
فيما ذهبوا اليه ولانزاع في تحقق الامارة الثانية والرابعة في كل منهما انما النزاع في تحقق الاولى
والثالثة

والثالثة فاصحاب البعد يدعون تحققهما في البعد دون السطح قالوا فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين
اطراف الاناء ويريدون بها اطرافه الداخلة لا الخارجة ومابين اطرافه الداخلة هو البعد لا السطح الباطن
لتحويها وايضا يقولون ان المكان كالاناء فارغ وممتلئ ويريدون البعد الذي في باطنه ولايقولون ان
السطح فارغ وممتلئ بل يتحاشون من ذلك جدا واصحاب السطح يقولون ان هذا مبني على باب الجمهور والتجوز
في الامور العقلية على انهم يقولون فيما بينهم ان الماء في الجرة والجرة مملوة منه ولايعرفون حال البعد الذي
يدعونه بل يصفون الحاوي بهذه الصفة والحاوي اشبه بالبسيط منه بالبعد فان البعد لايحيط بشيء فلذلك
لايتحاشون ان يقولوا ان البعد الباطن مملوء والجرة اسم لجوهر الخزف المعمول على شكل البسيط الباطن المحيط
ولو كان البسيط يقوم بنفسه لكان مقام هذه الجرة وكانوا يقولون في البسيط ما يقولون في الجرة فقد بان
انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة او قالوا ان الجرة فارغة او مملوة وجعلوا ذلك كقولهم الماء في مكانه او مكان
الماء فارغ او مملوء ذهبوا الى المحيط نعم انما يتمنعون ان يقولوا في البسيط المطلق انه فارغ او مملوء لان البسيط
المطلق ليس هو المكان بل المكان بسيط بشرط الاحاطة واذا جعل بدل البسيط المطلق بسيط بهذه الصفة لم
يتحاشوا عن ذلك كذا في الشفاء والتحقيق انه لاشك في ان الامارات متحققة في كل من البعد والبسيط
ولايمنع عن ذلك عدم اطلاق الناس ذلك فيما بينهم ولادخل لاطلاقهم له فيه لكن المهم امكان وجود
البعد الذي يدعون كونه مكانا وامتناعه ولاصحاب البسيط براهين قائمة على امتناع وجود البعد منها
لزوم التداخل الممتنع بالضرورة اللازم من ملاقاة البعد الجسمي مع البعد المكاني ملاقاة بالاسر والمص
اراد الجواب عن ذلك بقوله واعلم ان البعد منه ما هو ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ومانع مساويه
ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا

حاصل
تخلو عن المادة ومعناه ظاهر وظاهره تخصيص امتناع التداخل الضروري بما يكون بين البعدين الماديين
ومنعه على تقدير ان يكون احدهما ماديا والاخر مجردا ويرد عليه ان هذا التخصيص انما كان يتصور لو امكن
ان يكون للمادة دخل في امتناع التداخل لكن لادخل لها في ذلك اصلا فان العقل انما يحكم بامتناع التداخل
بين البعدين لمجرد البعدية وكون الشيء ذا حجم وعظم لا لامر اخر والمراد من المادة لو كان ما هو جزء الجسم عند
المشائين فليس لها حجم وعظم في حد ذاته ولو كان المراد منها هو نفس الجسم على ما هو مذهبه فان لم يكن
حجم وعظم وامتداد في حد ذاته لم يكن ايضا منشأ لامتناع التداخل وان كان له في حد ذاته حجم وعظم
وامتداد بان يكون الجسم نفس الاتصال الجوهري القائم بذاته على ما هو تحقيق ذلك فاي فرق بين
البعد الذي هو نفس الجسم البسيط القائم لا في محل وبين الذي سماه بعدا مجردا ليكون احدهما منشأ لامتناع
التداخل والاخر مصححا للتداخل قال الشيخ في الشفاء وكيف يمكن ان يكون بعدان معا ومن البين
ان كل بعدين اثنين اكثر من بعد واحد لانهما اثنان ومجموع الاجل شيء اخر وكل مجموع بعد اكثر من بعد
فهو اعظم منه لان العظم هو الذي يزيد على القدر بقدر خارج عن الشيء فالعظيم في المقادير كالكثير في
الاعداد وكل ما هو اكثر في المقادير فقد انه هو اعظم والاجسام التي تمتنع عن التداخل ليس الذي يمنع
ذلك من هذا الجسم ان يدخل في ذلك الجسم جملة ما يشتمل عليه من الصورة والكيفيات وغير ذلك فان
الصورة والكيفيات انها رفعت او لم يكن وفرض الجسم موجودا كان التداخل ممتنعا وليس الهيولى
هي التي تمتنع عن مداخلة هيولى اخرى بالعدد الا ان يحمل ذات وضع ولايصير كذلك الا بالعرض الذي
البعد الذي يعرض لها فهو متعرض للتجزي والانقسام فيكون استعداد الهيولى لان يمتنع عليها التداخل
امرا يلحقها من البعد وكيف يمكن ان يمانع هذه الهيولى ذات البعد نفسها لا لامتناع البعد الجسماني
ان يلقى ذاته

ان يلقى ذاته البعد الجسماني الاخر وليست الهيولى مما لايقبل لطبيعته البعد ويلاقيه وايضا لما لايقبل بعدا دون مادة
وكيف يقبلها التخلخل ذلك حين تخصصه وتحجمه فان كان البعد لايمتنع عن مداخلة بعد اخر في نفسه والهيولى يستحيل
لان يلقاها البعد وليس في طباعها بما هو هيولى ان ينفرد بحجم فيقابل المداخلة فواجب ان يكون التداخل في
الجسمين جائزا فان كل مؤلف من شيئين وليس الا نفس ملاقيتها من غير ان حدث هناك استحالة وانفعال في
صورة ما تنفعيها فان الحكم اذا كان جائزا على كل واحد منهما كان جائزا على الجملة واذا لم يمنعه واحد واحد لم يمنعه
الجملة لكن جملة الجسم مانع مداخلة جسم اخر فهو لسبب انه في اجزائه ما يمنع ذلك وانه ليس كل جزء منه مانع لذلك
اذ ليس الهيولى سببا يمنع ذلك ولا بسبب فعل خاص وانفعال خاص فبقي ان يكون لطبيعة البعد لايحتمل التداخل
فان كان مع ذلك يجب للهيولى المتقومة بالبعد ان لايداخل البعد لم يجز ان يدخل الجسم في البعد البتة انتهى كلام
الشفاء ملخصا وقال صاحب التلويحات فمانع الاجسام ليس الا كمالها البعدي والجسم لما جاز ان يلاقي البعض
الاخر ببعضه دون الكل بالكل فليس ذلك الجرمية ولا الصورة ولا المادة فانها لو منعت ملاقاة الكل بالكل
لمنعت ملاقاة البعض بالبعض فانها متساوية في الكل والبعض ولايظن ان التقاء جسم لاخر بسطح عرضي دون
ذاته فان السطحين ان التقيا دون الجسمين فلكل طرف الى الاخر وطرف الى الجسم فالسطح ذو عمق وكذا حال
الخط والنقطة ولا التقاء في عرض جسمين بذاتيهما لعدم قوامهما بانفسهما فاذن ثبت ان التمانع للتمام ابعاد
فلايتصور التداخل في الخلاء ولا في الملاء والتقييد بالكمال والتمام لاخراج السطح والخط فانه يجوز التداخل
فيهما من جهة عدم تماميته بعدهما لهذا والحاصل على ما قال المحقق الشريف ان منشأ امتناع التداخل هو
العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف
بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع

تداخلها فى الطول دون العرض والعمق وكا السطوح يمتنع تداخلها فى الطول والعرض دون العمق وكلها اتصف بالعظم
والامتداد فى الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل تحكم بان الحجم والاعظم اذا لاقى نظيره
لا فاه باسره ولم يتصور فى احدهما شىء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل
وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره فى الجهة التى اتصف بالعظم كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع
انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الاقسام وهى المقادير والابعاد دون الجسمية
اذ ليست مقتضية للابعاد وكذا الصورة الجسمية فان اقتضاءها لما فيها من المقادير لكنها مستلزمة للمقادير
خارجا وذهنا لامتناع تصورها بدون مقدار بما فيها ممتد فى الجهات بخلاف الهيولى فانها تتميز
الصورة الجسمية والمقدار فى الخارج دون الذهن فظهر امتناع التداخل فى الابعاد مطلقا سواء كانت
مادية او مجردة واما ما اورد عليه سيد المدققين من انه لو كانت منشا امتناع التداخل هو العظم مطلقا
تداخل الخطين ولا السطحين لكونهما متصفين بالعظم لكنه جائز مطلقا سواء كان من جهة العظم اولا اذ التداخل
هو الملاقات بالاسر فاذا حصلت حصل ولا اثر فى ذلك لكون الملاقات فى جهة دون جهة بل منشا امتناع
التداخل كون الشىء متحيزا فمدفوع بان الملاقات بالاسر فى الخطين مثلا انما حصل اذا تلاقيا من الجهة
التى ليس لهما فيه عظم واما اذا تلاقيا فى الجهة التى لهما فيها عظم اعنى الطول فلا يحصل هناك ملاقاة
بالاسر فاذا انطبق نقطة طرف هذا على نقطة طرف ذاك على الاستقامة فلا يجوز ان ينطبق على نقطة
اخرى تفرض فى ذلك الخط بعد نقطة الطرف وهكذا فى سائر النقاط والا فيلزم صيرورة الخطين
طولا واحدا وان لا يكون الكل اعظم من الجزء ضرورة ان مجموع الخطين المتلاقيين بالوصف المذكور
قبل انطباق جميع النقاط كان كلا الاخر وبعد انطباق النقاط يصير مجموعهما خطا واحدا هو جزء من
مجموع الخطين

مجموع الخطين الذين كانا اولا واما اذا تلاقيا فى العرض فلا يلزم ذلك لانهما اذا تلاقيا فى العرض تلاقيا بالاسر
وفقد لا تدريج هناك ليكون فى اول الملاقاة كلا وبعد تمام الملاقات بعض جزء وذلك لان الخطين
لا امتداد لهما فى العرض بخلاف ما اذا كانا تلاقيا فى الطول فانه كان لهما امتداد فى الطول وتدريج
فى الملاقات وسواء فى ذلك لو فرضنا متحيزين بالذات او لا فظهر ان يكون منشا امتناع التداخل هو التحيز
بالذات لا متحيزا هنا لان البعد المكانى متحيز بالذات لا محالة والجمهور قال والشيخ بجواز التداخل فى الاطراف
دون الاجسام ان الاطراف لما لم تكن منقسمة فى الجهات الثلث كان له وجه مكشف صالح لان يلاقى
طرف اخر بالتمام لا بالاسر بخلاف الجسم فانه لما كان منقسما فى الجهات الثلث كان لها وجه لا يجوز فيه ذلك
ومنها ما قال الشيخ فى الشفاء من ان هذا البعد لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذى للجسم المحوى
او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فليس مع وجود المتمكن فى المكان مكان لان المتمكن هو هذا الجسم المحوى
والمكان هو هذا البعد الذى لا يوجد مع بعد الجسم وان كان موجودا معه فلا يخلو اما ان يكون له وجود
هو غير وجود بعد الجسم المحوى بالعدد فهو مباين له بقبل نحو اصلا او لم يتناهى بالعدد له من دون التى
لبعد الجسم المحوى واما ان لا يكون غيره بل يتحد فيصير هو هو فان كان غيره فهناك بعد بين اطراف الحاوى
هو مكان وبعد اخر فى المتمكن ايضا وهو بين اطراف الحاوى غير ذلك بالعدد لكن معنى قولنا البعد الشخص
الذى بين هذين الشيئين هو انه هذا الامر المتصل بينهما الذى يقبل القسمة الوهمية المشار اليها فكل
ما بين هذا الطرف هو هذا البعد الذى بين الطرفين المحدودين فهو لا محالة شىء واحد فيكون
كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدا شخصيا واحدا وليس بعدا وبعدا اخر فاذا كان كله لم يكن بين
هذا الطرف وهذا الطرف بعد الجسم وبعد اخر لكن البعد الذى للجسم بين الطرفين موجود فالبعد الاخر

الذى يقبل بينهما اشىء

وصف الطرف

فكل ما هو هذا البعد بين الطرفين

ليس بموجود واما ان كان هو هو فليس هناك الا بعد هذا الجسم وكذلك اذا تعقبه جسم اخر لم يكن هناك
بعد الا الذى للجسم الاخر فلا يوجد البتة بين اطراف الحاوى بعد هو شىء غير المحوى ولا يجوز
عندهم خلو البتة عن المتمكن فاذن لا يوجد البعد المفرد الا فى توهم محالات مثل ان يتوهم
ان يبقى ذلك الجسم الحاوى وغير منطبق النهايات الاحلة بعضها على بعض ولا جسم فيه وهذا
كون قبول الاتوهم هذا المحال مقتضى عبارتين فيكون شىء زائدا على الفرد بواحد فليس يجب اذا
قلنا لو فرض توهم متوهم محال هناك ان يكون له حقيقة فى الوجود ومنها ايضا ما ذكره فى الشفاء
وهو انه لا يخلو اذا كان المتمكن فى الاناء قد ملاه من ان يلاقى مادته وهيولاه ذلك البعد المفطور
او لا يلاقيها فان انفرد عنها وفارقها فلا يكون الجسم ذو الهيولى قد ملا الاناء ولا دخل فيه اذ يكون
ذلك البعد المفطور قائما على حياله ليس ملاقيا للمادة الجسم الداخل فيه والجسم الداخل فيه لا يكون ذاته
خالية عن مادة وان سرى ذلك البعد فى ذات المادة مع البعد الذى فى المادة فيكون المادة قد سرى
فيها بعدان متساويان متفقا الطبيعة وقد علم ان الامور المتفقة فى الطبايع التى لا تتنوع بفصول فى
جوهرها لا تتكثر فى هوياتها الا بالتكثر لتكثر المادة التى تحملها واذا كانت المادة لها وحدة لم يتكثر البتة فلا يكون بعدان
ومنها ما قال ايضا فى الشفاء وهو ان البعد يقبل خواص الكم اى الزيادة والنقصان وكونه متناهيا
او غير متناه وكونه مسوحا او مقدرا وامثال ذلك وهذه الخواص بذاتها للكم وبتوسط الكم يكون لغيره فالخلاء
اما ان يقبلها الخلاء قبولا اوليا بالذات او قبولا بالعرض فان كان قبلها بالذات فهو كم وان كان قبلها
بالعرض فهو شىء ذو كم اما عرض ذو كم او جوهر ذو كم والعرض لا يكون ذا كم الا بوجوده فى جوهر ذى
كم فيلزم ان يكون الخلاء ذاتا مقارنة لجوهر ذى كم وليس ذلك الكم الا الكم المتصل القابل القسمة فى الاقطار
الثلثة

الثلثة فان كان كل واحد من الجوهر والكم داخلا فى نفوذه وكل جوهر فيه فى الصفة فهو جسم فالخلاء جسم وان كان
مقارنا له من خارج فان قيل لم لا يجوز ان يكون عرضا فى جسم والعرض فى الجسم لا يدخل جسم فالخلاء لا يدخله جسم
وان كان يقبل ذلك بالذات فهو لا محالة كم بالذات وهو من طبايع الكم بالذات الذى له ذهاب فى الابعاد الثلثة
ان ينطبع بالمادة وان يكون جزءا وهيئة للجسم المحسوس فان لم ينطبع بالمادة فلا يكون لانه كم بل امر عارض
وذلك العارض لا يخلو اما ان يكون من شانه ان يقوم لا فى موضوع او يكون ليس من شانه ان يقوم لا فى موضوع
فان كان من شانه ان يقوم لا فى موضوع وقد قارن البعد فهذا البعد لا يخرج عن ان يقوم مقارنا للقائم لا فى
موضوع غيره فما يقارنه البعد ويقوم به وهو قائم فى نفسه فهو موضوع يقوم به بعد الخلاء فان الموضوع
للبعد ليس الا شيئا هو فى نفسه لا فى موضوع ويقارنه بعد ويكممه وان كان ليس من شانه ذلك المعنى
ان يقوم لا فى موضوع فيكون لا وجود له مع ما هو معه الا فى موضوع فكيف يصير البعد قائما لا فى موضوع
وهو يحتاج الى موضوع فان قيل ان موضوعه هو البعد وانه اذا حصل فى موضوعه حصل موضوعه
لا فى موضوع كان معنى هذا الكلام ان ما لا قوام له فى نفسه الا فى موضوع يجعل قائما بنفسه لا فى موضوع
وهذا بين الاستحالة ومنها انه لو كان موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهى الابعاد فكان متشكلا
وقبول الشكل سواء كان بالانفصال او بالانفعال من لوازم المادة لا سيما خصوصيات الاشكال
فانها مستندة لخصوصيات المقادير المستندة لا محالة الى المادة فلا بد ان اتصاف البعد بالشكل العام
من قبيل اتصاف المهيات بلوازمها اى مطلق الموصوفية الغير المستدعية للانفعال ومنها ما قال
الامام فى الملخص وهو انه لو امكن ان يتشكك العقل فى ان هذا البعد الموجود بين طرفى هذا الاناء
بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك فى هذا الشخص الانسانى الواحد فى الحس

غير بعض من جهة كما فى الشفاء

جعله كما فى الشفاء

بنفسه بعرض لما لا قوام له

٣ ويكون بعض الاشياء هو في
جوهره يقبل ان يكون جوهرا في
الجوهرية مما يعرض لبعض الطباع

هل هو في الحقيقة واحد او اشخاص متعددة لا يقال حكمنا بان الموجود فيما بين طرفي هذا الاناء بعد بان لا نالو فرضنا
خروج الماء عنه وعدم دخول جسم اخر مع بقاء الطرفين على تباعدها وعدم انطباقهما قضى العقل بوجود بعد
بينهما فلما دخل فيه الماء علمنا انه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء ولما لم يوجد مثل ذلك في الانسان الاول
لم يلزمنا تجويزه لانا نقول الحكم بوجود البعد بين طرفي الاناء على التقديرات المذكورة انما هو حكم الوهم
لا حكم العقل لان العقل يجوز استحالة التقادير المذكورة لعدم كون حقيتها بديهية فلا يمكنه الجزم بما
يترتب على تلك التقادير الا على سبيل الحكم الشرطي وهو لا يستلزم صدق المقدم ولا يلزم صدق التالي
بل امثال ذلك شأن الوهم كما مر في كلام الشيخ والحكم بعدم تعدد الشخص الانسان حكم العقل لا محض وغرضه
ان العقل لا يفرق بين الشخص الانساني والبعد الموجود فيما بين طرفي الاناء وهو كما يفرق الوهم بينهما
فليتدبر وايضا لا يلزم من انتفاء هذا الدليل الطريقي الذي هو دليل معين انتفاء المدلول بل يبقى الاحتمال
على الدلالة على ما قاله المحقق الشريف **ومنها** ان البعد لو كان موجودا قائما بذاته لكان جوهرا وهو قابل
للابعاد لا محض فيكون جسما بمعنى الصورة اذ لا معنى للجسم الا الجوهر القابل للابعاد فلا يخ اما ان يكون
الجسم محتاجا الى المادة كما هو مذهب المشائين اولا كما هو مذهب المص فعلى الاول يكون
البعد المكاني ايضا محتاجا الى المادة لكونه احدهما متمكنا قابلا للنقلة والاخر مكانا غير قابل لها فيجب
كون المكان ايضا قابلا للنقلة فيحتاج الى مكان اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل لكونها
مترتبة لا محض قال الشيخ في الشفاء وقد قيل في ابطال ذلك اي البعد شيء مبني على استحالة وجود
ابعاد في ابعاد بلا نهاية ونحن لم نحصل الى هذه الغاية فهم ذلك على حقيقة الركون اليها ونسلم كما
بعدا ومدركها عبرنا وما قوله يمكن ان يكون مراد القائل ما ذكرنا فلا اعتبار عليه هذا ومن هذا البرهان

بطرظهور

يلهم ظهور ابينا ان ادعام كون البعد المكاني مخالفا في الحقيقة للبعد الجسمي اعني جوهر المتصل بذاته
مما لا صورة له اصلا ومخالفة للبعد العرضي لا ينفعهم كما لا يخفى ثم ان الشيخ اورد في الشفاء لاصحاب البعد
حججا **منها** انه لو كان المكان سطحا يلقى سطح الشيء فيكون الحركة هي مفارقة سطح فالطاير الواقف في
الهواء والحجر الواقف في الماء وهما يتبدلان عليه وهو مفارق سطحا الى سطح يجب ان يكون متحركا وذلك
لان ما يحيطونه مكانه يتبدل عليه فان كان ساكنا فسكونه في اي مكان اذ من شرط الساكن ان يلزم مكانا زمانا
اذ الساكن قد صدق عليه هذا القول فانه ليس يلزمه السطح فالذي يلزمه سوى البعد الذي شغله
الذي لا يتزعزع ولا يتبدل بل يكون دائما لاحد بعينه والى هذه الحجة اشار المص بقوله وكما ولو
كان المكان سطحا لتفاوتت الاحكام اي احكام الجسم الواحد بحاله ولحق فان الطير المذكور يصدق عليه
انه متحرك لتبدل مكانه عليه وتبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها مع انه ساكن بالفرض
وبعكس ذلك المنقول من بلد الى بلد في صندوق متحرك بالفرض ويصدق عليه انه ساكن لعدم تبدل
السطح المحيط وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسه والجواب عن الاول على ما في الشفاء ان الطير الذي
ليس متحركا ولا ساكنا اما انه ليس بساكن فلانه ليس عند انا في مكان واحد زمانا اللهم الا ان يعني بالساكن
لا هذا بل الذي لا يتبدل نسبته الى امور ثابتة فيكون ساكنا هذا المعنى الذي لو خلا محاله او ترك
عليه مكانه وحفظ ذلك المكان ولم يتبدل به من نفسه كان حافظا لمكان واحد ونحن لا نريد الآن
بالساكن الا الاول ولا هذا فان اردنا احد المعنيين كان ساكنا واما انه ليس بمتحرك فلانه ليس مبدأ لا تبدل
متنقل المتحرك بالحقيقة هو الذي مبدأ الاستبدال منه وهو الذي الكمال الاول لما بالقوة فيه
من نفسه فليس بواجب ان يكون الجسم لا محض ساكنا او متحركا فان الجسم احوالا لا يكون فيها ساكنا ولا متحركا

المكان
في مكان من ذلك انسان لا يكون له مكان ومن ذلك ان يكون له مكان ولكن ليس له ذلك المكان بعينه
في زمان كما هو المبدأ في مفارقته ومن ذلك ان يكون له مكان وهو له بعينه مكان زمانا ولكن احدثناه
فيه لا في زمان بل من حيث هو في الآن فيكون الجسم ح لا ساكنا ولا متحركا انتهى ومن الثاني ان المنقول
في الصندوق ساكن بالذات وليس بمتحرك بالذات بل المتحرك بالذات هو الصندوق كما في المتحرك في
السفينة فان قلت لكن اذا سار انسان محفوف بكرباس من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لعدم تبدل مكانه
الذي هو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك بمثل حركته قدرا وجهة يلزم ان يكون ساكنا
وهذا مما لا مدفع له قلت لما الجواب عن الاول فهو انا لا نم عدم تبدل مكانه الذي هو باطن الكرباس بل باطن
الهواء المحيط فان الكرباس وساير ما يحمله هو بمنزلة اجزائه واما عن الثاني فهو ان المكان حركة الحوت مساوية
لحركة الماء ملازما لسطح المعين من الانم مساواة وجود الشيء مع عدمه الا ترى انه لو فرض عدم حركة
المكان له هذه النقلة بالعرض ويكون هذه الملازمة بعينها فكيف يمكن ان يكون هذه الملازمة مع فرض
حركته فلو فرض له حركة بحيث كونها اسرع او ابطأ من حركة الماء ومع ذلك تعارض حركة غلة على سطح
الرحى مساوية لحركتها في القدر ومخالفة لها في الجهة فانه يلزم عدم تبدل بعضها المحض مع فرض حركتها
ومنها ان القول بالابعاد يجعل كل جسم في مكان واصحاب البسيط الحاوي يلزمهم ان يكون من الجسم
ما لا مكان له واليه اشار بقوله ولم يعم المكان عطفا على قوله لتفاوتت الاحكام اي لو كان المكان
هو السطح لزم ان لا يكون المكان عاما لجميع الاجسام ولا يكون الحكم المذكور ساتقا كليا فان الجسم المحدد
للجهات لا محيط له والحال ان الدليل الذي قد دل عليه كان عاما وشاملا للكلية كما مر والجواب ان الحكم
الكلي المذكور عندهم هو ان لكل جسم حيزا طبيعيا وهو اعم عندهم من المكان كما مر في كلام الشيخ في طبيعيات

الشفاء

الشفاء من قوله لا جسم الا وطبيعته ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب فان قيل كيف لا يكون للمحدد مكان
ويقتضاه المتحيز انه يجب الحس يكون احدهما فوق الارض والاخر تحته يبنا لان المكان وحركته الدورية
فانها وان كانت وضعية لكل لكنها مكانية بالنسبة الى الاجزاء ولو لم يكن الاجزاء المتحركة الاستدارة
نقله من مكان الى مكان لم يكن الشمس والقمر والشيء من الكواكب ينقله من مكان الى مكان اخر والضرورة تبطله
فاذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان كان المحدد ايضا في مكان هو مركب من امكنة الاجزاء وظاهر انه ليس له
هو السطح فوجب ان يكون مكانه هو البعد اجيب بان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يكون
لها امكنة فلا يعرض لها انفكاكها انتقلت قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب فالمعلوم من حالها بالفعل
هو تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا الحركة الوضعية الثابتة الكل واما انتقالها من مكان
الى مكان فليس بمعلوم هذا والشيخ اجاب عن الحجة المذكورة بوجه دقيق لطيف وهو ان هذه الحجة مبناها على
ان تفسير المكان بعد يجعل لكل جسم مكانا وهو امر صواب واجب وهذا التصويب يتهوتم من الشبهات فانه
ان لم يكن واجبا ان يكون كل جسم في مكان وجوبا في نفسه كان شيئا في ايجابه بسبعا باطلا وحسبي ان يكون
الا وجب لبعض الاجسام ان لا يكون في مكان وان كان واجبا لم يحتج الى تقديرينا ولو كانت هذه المقدمة
واضحة وهو ان كل جسم في مكان ولم يمكن ان يوجد لكل جسم حاو لو شيء من الاشياء المتوهمة مكانا غير
البعد المفطور وكان البعد المفطور موجودا كانت الحاجة تمسنا الى ان نقول بان البعد مكان
واما ان كان ليس شيء من ذلك واجبا فاشد فرضنا في ان نحتال حيلة ليكون لنا ان نجعل كل جسم في
مكان ونسلم ايضا ان كل جسم في مكان فليس يجب ان يكون ذلك المكان هو البعد فانه يجوز ان يكون هذا
المعنى ليس بمكان لكنه لازم للمكان وعام لكل جسم هو المكان فان معنى هذا القول انه يكون انسب برأي

الجمهور ان كل جسم في مكان فليس في انه عبر فان نسب هذا الراي الى الجمهور والذين هم العامة من حيث اعتقادهم مذهبا يذهبون اليه بل يعملون ويقولون على ما في المشهور او الوهم كثير اي اكثرهم ويقولون ان كل موجود في مكان وانه يشار اليه وهذان الرايان متساويان في ان العامة تتصرف فيهما بتبصر وتجرب بوده عليهم بعد الفطرة العقلية والوهمية وقد عرفناك احوال هذه المقدمات حيث تكلمنا في المنطق وبينا انها وهميات دون عقليات ولا يجب ان يلتفت اليها على ان حكم ان كل جسم في مكان ليس في تاكد حكمهم ان كل موجود اليه اشارة ولا حيز له ثم يفهمون من التمكن غير ما يفهم من الوضع انتهى كلام الشيخ **ومنها** ان يكون الجسم في مكان ليس بطبعه بل بجهة ولكثيره يجب ان يكون ما فيه بحجميته مساويا فيكون بعدا لان المكان مساو للمتمكن والمتمكن جسم ذو ثلاثة اقطار فالمكان ايضا ذو ثلاثة اقطار **ومنها** ان المكان يجب ان يكون شيئا لا يتحرك بوجه ولا ان في نفسها المحيط قد يتحرك بوجه ما ويزول **ومنها** ان النار في حركتها الى الفوق والارض في حركتها الى السفل يطلبان مكانا بكليتهما ومحال ان يطلبا نهاية الجسم الذي فوقها او تحتها فان النهاية محال ان يلاقيها كلية الجسم فاذن يطلب الترتيب في البعد والشيخ اجاب عن الاولى بانا ان نعني ان الجسم بطبعه وحده يكون في مكان بل انما يكون في المكان بجنسه او بمعنى انه لانه جسم يصح ان يكون في مكان فالقول حق وليس يلزم منه ان يكون مكانه جسما فانه ليس يجب اذا كان امر يقتضي حكما ما او اضافة الى شيء ما ان يجب ان يكون المقتضي بتلك الوصف فليس اذا كان الجسم محتاجا الى المبادي لكونه جسما لا لكونه موجودا يجب ان يكون مباديه ايضا اجساما او كان العرض محتاجا الى موضوع لكونه عرضا ان يكون موضوعه عرضا ولما انه عني بيان ان كل جسم فعله من حيث جسميته يقتضي بعدا يكون فيه فهو مصادرة على المطلوب الاول وبالجملة انه ليس اذا كان بجسميته يقتضي المكان يجب ان يكون ملاقيا في جميع جسميته المكان كما ان لو كان بجسميته يقتضي

الحاوي

الحاوي فليس يلزم ان يكون بجميع جسميته ملاقيا للحاوي وبالجملة فانه غير مسلم ان الجسم يقتضي بجسميته حاويا ومعنى القولين جميعا ان جملة الجسم الماخوذ كشيء واحد يوصف بانه في مكان او في حاو وليس كون الشيء بكليته في شيء هو كونه ملاقيا له بكليته فانا نقول ان جميع هذا الماء وجملته في هذه الجرة ولا نعني به ان جملته ملاقية للجرة وعن الثانية انها مبنية على ان المكان لا يتحرك والمسلم ان المكان لا يتحرك بذاته واما انه لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض فذلك غير مسلم ولا هو مشهور فان الجمهور لا يابون ان يتحرك مكان الشيء فانهم يرون الجرة مكانا ويجوزون لا محالة حركته وعن الثالثة بان طلب النهاية على وجهين طلب ممكن وطلب محال فاما الطلب المحال فهو ان يكون ذو الحجم يطلب ان يدخل بحجميته سطحا ونهاية جسم والطلب الممكن ان يطلب ان يلاقيه ملاقاة محاط بالمحيط وهذا المعنى يتحقق مع وضع النهاية مكانا فانهم ليس اذا لم يطلب النهاية وجب ان يطلب ترتيبا في ابعاد مرتبة بل قد يطلب ترتيبا في الوضع فقط من غير حاجة الى ان يكون كل وضع في بعد بل على ان يكون كل وضع هو نسبة ما بين جسم وجسم امر يطلبه لا ابعاد لا ابعاد الاجسام المتتالية ومن حججهم المبنية على وجوب وجود المكان بالفعل حين يطلبه الجسم ان المكان الذي يطلبه الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود ما لم يفرض الحجر متحركا طالبا الحصول فيه والحال انه لا سطح هناك موجود ليحيط بهذا الثقيل وقد عرفت ما فيه عن قريب انفا ومن حججهم المبنية على وجوب مساواة المكان للمتمكن لكونه منطبقا عليه مالياله ان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحاط المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة الرقيقة مع ان الجسم في الحالين واحد فقد ازداد ونقص المكان والمتمكن بحاله وايضا اذا احفرنا في الجسم حفرة فقد انتقص الجسم وازداد مكانه وهو السطح المحيط به وايضا نزول الماء

الملو منه اذا انصب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كله قبل الصب فقد نقص المتمكن ومكانه بحاله والجواب عنه ان معنى كون المتمكن مالياله للمكان ومساواته له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطح الظاهر وفي الصورة المذكورة كان الحجة على انه قد يجاب عن الاول بمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة وعن الثاني بما مر وان انتقص حجما لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه وعن الثالث بمنع بقاء المكان بحاله اذا انصب منه بعض الماء فقد انتقص فوجد الانتقاص ومن حججهم ايضا انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فلا الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي قد بطل وعليه منع ظاهر وبالجملة فقد ظهر لك فيما ذكرنا ما من تضاعيف ما ذكرنا ان القول بالبعد في غاية البعد والاقرب عندي من مذاهب البعد هو القول بالبعد الموهوم كما اشتهر من المتكلمين بل بمعنى ان العقل بمعونة القوة المتخيلة ان ينتزع من الاجسام المتفرقة مقدارا مجردا عن المادة مثل مقدار الجسم في كونه مقدارا ويحكم بانه مكان الجسم فكان الجسم كل جسم من الاجسام انما هو حصة لبعد الكل المجموع كرة العالم المحيط فيتوهم قائمة لا في مادة ولا بعد في كون تلك الحصة مما يقتضي طبيعة الجسم الحصول فيه فيكون مكانا طبيعيا له بيان ذلك ان مجموع العالم الجسماني من حيث الجسمية المطلقة مع قطع النظر عن خصوصيات الصور النوعية الموجبة لاختلاف الاجسام وانفصال بعضها عن بعض يتوهم كونه كرة واحدة تقتضي لها مقدارا واحدا شخصيا وباعتبار تحقق الصور المختلفة النوعية على العناصر الوهمية بافاضة العلل العقلية صارت متكثرة ومتعددة بالانواع متخصصا كل منها بما يليق به من الحصة الوهمية لمقدار الكل فكان الارض مثلا حصة من بعد كرة الكل حول المركز تقتضي الارض بطبعها كونها

مخصوص الحصول

مخصص الحصول فيها ومكان الماء حصة من ذلك البعد حول المحيط يقتضي هو بطبعه كونه مماسا لا فيها وهكذا في سائر الاجسام فالمكان الطبيعي لكل جسم هو حصة من البعد الكل ماخوذة مع وضع وترتيب كالكون عند المركز او عند المحيط او على نسبة مخصوصة من احدهما وليس هذا من الوهميات المحضة التي لا منشا لها في الخارج حتى لا يتصور اتصافه بصفات الوجود كالزيادة والنقصان بل من الوهميات التي لها منشا انتزاع في الخارج هو اعيان الكرات المتضودة بعضها فوق بعض وهذا الاحتمال مما سنح لي في سالف الايام ثم وجدت في كلام بعض الاصحاب الافاضل ما يقرب منه فان قلت اذا كان البعد الذي ذكرته موهوما لم يكن الجسم متمكنا في الخارج ولم يكن مكان الجسم موجودا فيه وهذا خلاف ما ثبت بالادلة المذكورة قلت لما كان هذا البعد له منشا انتزاع في الخارج كان الحكم بكون الجسم متمكنا في الخارج صحيحا بمعنى ان الجسم في الخارج متهيئا بمعنى ان الجسم في الخارج بحيث يصح ان ينتزع له بعد موهوم ويحكم بكونه حاصلا فيه ووجود المكان في الخارج على ما دل عليه الدليل اعم من ان يكون موجودا بنفسه وبما ينتزع هو منه واما القول بالسطح على ما قرره الشيخ على ما عرفت من تضاعيف ما ذكرناه فهو وان كان ايضا قريبا ولا يرد شيء مما اورده الا انه لا يتبين كل التبين بل يتضح مما ذكرنا من الاحتمال في البعد قال بعد نقض المذاهب المبطلين في المكان بهذه العبارة فاذا كان المكان هو الذي فيه الجسم وحده ولا يجوز ان يكون فيه معه جسم غيره اذ هو مساو له وكان يتحد ويفارق والاوائل تتعاقب عليه عدة متمكنات وكانت هذه الصفات كلها او بعضها لا يوجد للهيولى او صورة او بعد او سطح ملاق كيف كان وجميعها لا يوجد في الهيولى ولا في الصورة والبعد لا وجود له خاليا ولا عن خال والسطح الغير الحاوي ليس بمكان ولا حاوي منه الا الذي هو نهاية الجسم الشامل فالمكان هو السطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي لا غيره فهو حاو ومساو ومفارق وبتعاقب المتنقلات وعلاوة المتنقل مشتغلا سريعا مشتغلا او مفارقة المتنقل بالانتقال عنه

ويواصله بالانتقال اليه ولا يتخيل ان يوجد فيه جسمان معا فقد ظهر وجود المكان وماهيته انتهى ثم
غير مختص بتوجيه هذه الاقوال العبد الذي ذكرناه وهو غير العبد الذي تحقق بطلانه كما لا يخفى فهذان الاحتمالان
احد السطح والعبد الموهوم الذي ذكرناه اقرب الاحتمالات ويتوقف التعيين على الترجيح فان قيل على القول
بالسطح ان الجسم الذي له محدب ومقعر كالكوز نسبة سطحيه الى الجسم المحيط به كالجسم كالهواء المحيط بالكوز
والى الجسم الحاط له كالماء الذي في الكوز نسبة واحدة لان المحيط كالهواء مماس بمقعره ومحدب الكوز
والحاط كالماء مماس بمحدبه لمقعر الكوز فيلزم ان يكون للكوز المتوسط بين الماء والهواء مكانان احدهما
مقعر محيط به والاخر محدب محاط له ولا كلام في التسمية اذ يجوز ان يسمى احدهما مكانا في العرف دون الاخر
لكن في حقيقة المكان فلو كان احدهما مكانا للكوز مماسا للاحد على المتمكن بتمامه كان الاخر ايضا كذلك لانه
بعينه قلنا ما يصدق على مقعر المحيط انه يشتمل على المتوسط واشتماله به بحيث لم يخرج منه شيء ولم يبق منه شيء
خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب الحاط فانه ليس كذلك ولا يصدق عليه ذلك فيما اليسا على السواء
في ذلك هذا ثم انه قد اختلف في جواز الخلاء وامتناعه والخلاء يقال بمعنيين احدهما البعد المفروض الذي
هو المكان عند المتكلمين وزعموا انه لا شيء محض وثانيهما المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا موجودا
او موهوما او سطحا فالحكماء كلهم سواء كانوا قائلين بالسطح او بالبعد الموجود متفقون على امتناع الخلاء
بالمعنى الاول لما مر من قيام الادلة على وجود المكان وجمهور القائلين بالسطح مع بعض القائلين بالبعد
الموجود ذهبوا الى امتناع الخلاء بالمعنى الثاني ايضا وبعض القائلين بالبعد الموجود وافقوا المتكلمين
في تجويز المعنى الثاني لكن خالفوهم في كون ذلك المكان الخالي بعدا موهوما وهو ما قال الشيخ في الشفاء
اصحاب البعد على مذهبين منهم من يحيل ان يكون هذا البعد يبقى فارغا الا ما لا له بل يوجب انه

لا يخلو

لا يخلو عن مالي الى الجسم الا عند انتقال حال ومنهم من لا يحيل ذلك بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا تارة
ومملوا تارة وهم اصحاب الخلاء وبعض القائلين بالخلاء ظنوا بل ظن ان الخلاء ليس هو بعدا بل هو الاخذ كان
الشيء هو الجسم انتهى فان قيل المكان عند المتكلمين المكان عدم صرف ولا شيء محض غير متحقق اصلا فما معنى
تجويز كونه خاليا عن الشاغل وامكان ذلك قلنا معناه كون الجسمين بحيث لا يتلاصقان ولا يكون بينهما
ما يماسهما ثم ان المعتبر القائلين بالبعد الموجود المستلزم لامتناع الخلاء بالمعنى الاول اختار امتناع
الخلاء بالمعنى الثاني ايضا فقال فهذا المكان لا يمتنع عليه الخلو عن شاغل واستدل عليه بقوله ولا
لتساوت حركة ذي حبس المعاوق وحركة عديمه ويلزم ذلك التساوي عند فرض معاوق اي فرد
من ذلك الجنس يكون ذلك اقل من فرد اخر منه ويكون هذه الاقلية بنسبة زمانيهما اي زماني
عديم المعاوق وهذا الفرد من ذي المعاوق وتقريره على ما في كتب المتاخرين هو انه لو تحقق الخلاء
لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان
بيان اللازم المزعوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم
نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء لا محالة تكون في زمان اكثر لوجود المعاوق
ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان
حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء فيكون قوامه نصف قوام الاول على ما فرضنا هذا فيلزم ان يكون زمان
الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا انتصف المعاوق والمحرك والقوة والحركة لم يكن السرعة والبطوء
اعني كثرة الزمان وقلته الا بحسب كثرة المعاوق وقلته فيلزم تساوي زماني حركة ذي المعاوق اعني
التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض عليه اولا بمنع امكان قوام

يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى حد لا ارق منه وهو ممنوع وثانيا
بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة
سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متفقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع
ان ينتهي المعاوق في الضعف الى حيث لا يتاتى وجوده عدمه ورابعا بتجويز ان يكون نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين بان يكون الاولى من النسب المقدارية
والثانية من النسب العددية وقد ثبت عدم لزوم اتفاق النسبتين كما مر وهذه المنوع الاربعة مندفعة
اما الاول فلعدم ابتناء الدليل على كون المعاوق ملاء ابتر على ما ياتي من كلام الشفاء على انه على تقدير
ابتنائه عليه فعدم الانتهاء في مراتب القوام لازم من عدم انتهاء الجسم في مراتب الانقسام واما الثاني
فلان الكلام مفروض فيما كانت المعاوقة سارية كالصور والطبايع الشاهية لا غير سارية كالهوية الحيوانية
فان جزء الحيوان ليس بحيوان كما ذكره المص في شرح الاشارات واما الثالث فلما قيل من ان ذلك مكابرة
صريحة اذ ما دام يبقى قوام فله معاوقة ما بالضرورة وان خفيت وما من المنع من التاثير بسبب الضعف والصغر
غير وارد لانه مانع خارجي وقد فرض عدم الموانع الخارجية كذا قال المص في شرح الاشارات واما الرابع
فلما ذكر استادنا استاد المتاخرين قدس سره في شرح الهداية الاثيرية من ان حال ما يتعلق بالمقدار
من حيث قبوله الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في سائر الاحكام كقبول المساواة والمفارقة
والعادية والمعدودية والتشارك والتصيم والفرق بينه وبين المقدار انما هو في كون تلك الاحكام
في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض وخامسا بما ينسب الى ابي البركات البغدادي وهو انه لا يلزم
من كون المعاوقين على نسبة الزمانين تساوي زماني عديم المعاوق وقليله فان الحركة نفسها تستدعي

زمانا

زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجمعهما واجتماع المعاوقة ويختص باحدهما فاذن زمان نفس
الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة
بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه فلا يلزم المحال واجاب المص عنه في شرح الاشارات بما تقريره ان
الحركة نفسها لا تستدعي زمانا لانها يمتنع ان يوجد الا على حد ما من السرعة والبطوء لانها لو وجدت لا مع
حد من السرعة والبطوء لكانت في زمان كانت بحيث اذا فرض وجود اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه
كانت الاخرى ابطا او اسرع فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف ومفروض
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وقال صاحب المحاكمات فيه نظر من وجهين اما اولا فلانه
لو صح ذلك لزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اي نقيضين كان
فهو مع قطع النظر عنهما غير موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له
لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد
اما الماهية لا بشرط شيء فلا نسلم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شيء فانها غير موجودة لكن لا يلزم ان
يكون السرعة والبطوء دخل في اقتضاء الحركة ثم قال ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس المطلق السرعة
والبطوء دخل في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج الا
اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تقرير البرهان انتهى واقول ما ذكره وان كان كافيا
في تقرير البرهان ولكنا فيه فرض وجود الحركة في الخلاء مجردة عن السرعة والبطوء على ما توهم الشارح
القوشجي كما سياتي ان ذلك لا يستلزم يستدعي امكان المفروض بل يكفي امكان الفرض وهو حاصل
فرض كون الخلاء مكانا فاستلزم تحقق امارات المكان اعني جواز انتقال الجسم منه واليه وغيره وهو ملزوم

الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لانه فان الحركة لا تقتضي

لجواز فرض الحركة فيه لا محالة لكن لا يندفع به كلام المعترض فان كون الحركة مقتضية للزمان مع وصف السرعة
والبطوء لا به لا ينافي كون الحركة بنفسها مقتضية قدرا من الزمان وبسبب المعاوق مقتضية قدرا آخر منه ولا يثبت
بذلك دعوى المص ان الحركة بنفسها لا يستدعي شيئا وهو ظاهر على ما ذكره شارح المقاصد بل التحقيق
ان مراد المص هو ان الحركة لا يقتضي لاجل نفسها قدرا من الزمان ولاجل المعاوقة قدرا آخر منه على ما يقتضيه
كلام المعترض كما لا يخفى على من تدبر فيه بل ما يقتضيه من الزمان لاجل نفسها هو الذي يقتضيه لاجل المعاوقة
اذ لا وجود لها منفردة عن المعاوقة اي لا يتحقق لها وجود الا في ضمن كونها مع المعاوق كما لا يتحقق للجنس الموجود
وجود الا مع لا نوعها و لا يتحقق الجنس بوجود الا مع فصله وكل ما لا يمكن وجوده منفردا عن شيئا اذا اقتضى
لا يمكن ان يقتضيه لاجل نفسه منفردة عن ذلك الشيء وبالجملة كان المقتضى هو الهيئة لا بشرط لاجل
المقتضى لاجله فان قلت كون الحركة مقتضية لاجل نفسها لا بشرط المعاوق زمانا لا ينافي كونها لاجل نفسها
بشرط المعاوق ايضا مقتضية لزمان آخر قلت تحقق اللابشرط اما ان يكون في ضمن بشرط لا واما ان يكون
في ضمن بشرط شيء وقد تقرر انه لا يتحقق له مصداق اللابشرطية الا في اعتبار العقل ولما لم يكن تحقق الحركة بشرط لا
في ضمن بشرط لا تعين ان يكون تحققها في ضمن بشرط شيء اعني بشرط المعاوق فيكون الزمان الذي
لاجل نفسها هو الذي اقتضته لاجل المعاوق بعينه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الزمان الذي يقتضيه
الحركة لاجل نفسها بشرط المعاوق زايدا على ما اقتضته لاجل نفسها منفردة عن المعاوق كما اذا فرضت في الخلاء
فيكون زمان قليل المعاوق زائدا على زمان الحركة في الخلاء وهذا مراد المعترض قلت لا يمكن ان يتعين
الزمان لاجل نفس الحركة منفردة عن المعاوق وان فرض كونها صادرة عن قوة معينة وعن جسم معين لانه
يمكن فرض وقوعها بحسب هذه القوة في نصف هذا الزمان المفروض اذا لم يكن هناك معاوق فرضا

الحركة

الحركة في الخلاء لا يمكن ان يتعين في نفس الامر ليتصور الزيادة عليه بل تعينها انما هو بحسب الفرض والتقدير
لا بحسب الواقع والشارح القوشجي توهم ان المص فهم من كلام المعترض ان المقتضى هو الحركة بشرط لا وقد عقله بان
الحركة بشرط لا ليست بموجودة فكيف تقتضي شيئا من الزمان وبسبب المعاوق مستدعية للزمان قال والمعترض
مع كونه على الحق والتحقيق وعالما بالتدقيق لما ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهم عقيدات الكثرها
في محل المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه لانه اذا لم يمكن وجود الحركة منفردة عن
المعاوق ولم يمكن فرض الحركة في الخلاء وهو مبنى الدليل ثم طول الكلام بايراد المنوع ولما كانت تلك
المنوع باسرها ساقطة مع كونها غير قادحة فيما هو مناط الجواب الذي قد عرفت تحقيقه اعرضنا عن ذكرها
والتطويل بدفعها هذا واما الشيخ فقد قال في الشفاء في تقرير هذا البرهان انا نشاهد الاجسام تتحرك
بالطبع الى جهات ما و يختلف مع ذلك في السرعة والبطوء فلا يخلوا اختلافها في السرعة والبطوء ان يكون
اما لاجل المتحرك او لاجل المسافة فيتبين الذي من قبل المتحرك واما الذي يكون من قبل المسافة فهو انه
كلما كانت ارق كان قطعها اسرع وكلما كانت اغلظ كان قطعها ابطأ والرقة والغلظ يختلف في الزيادة
والنقصان ونحن نتحقق ان السبب في ذلك المقاومة فكلما قلت المقاومة زادت السرعة وكلما ازدادت
المقاومة ازداد البطوء فاذا تحرك جسم في الخلاء فلم يخل اما ان يقطع المسافة الخالية بالحركة في زمان ومحال
ان يكون ذلك لا في زمان لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فيجب ان يكون ذلك في زمان
ويكون لذلك الزمان نسبة لا محالة الى زمان الحركة في الملاء المقاوم ويكون مثل زمان مقاومة لو كانت نسبتها
الى مقاومة الملأ الاول نسبة الزمانين ولابطأ من زمان مقاومة هي اصغر في النسبة الى المقاومة المفروضة
من نسبة الزمان الى الزمان ومحال محال ان يكون نسبة زمان الحركة حيث لا مقاومة البتة كنسبة زمان حركة

فلتتدبر

فاورد عليه ان مقصود المعترض هو ان الحركة لا بشرط المعاوق تقتضي شيئا وبسبب المعاوق شيئا آخر وهذا لا يقتضي ان يكون منفردة عن المعاوق

في مقاومة ما لو صح لها وجود فضلا عن ان يكون ابطأ من زمان مقاومة اخرى لو توهمت اقل من المقاومة
القليلة الاولى بل يجب ان لا يكون لما يوجبه اية مقاومة توهمت موجودة من الزمان نسبة الى زمان
لا مقاومة اصلا فيجب اذن ان يكون الحركة لا في زمان ولا ليست في زمان وهذا محال ولا يحتاج في
بياننا هذا ان نجعل لهذه المقاومة التي على النسبة المذكورة استحقاق وجود او علم لانا نقول ان زمان
هذه الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في مقاومة ما لو كانت موجودة وهذه المقدمة صادقة وان
صدقها وكل حركة في عليم مقاومة فليت مساوية البتة لحركة في مقاومة ما على نسبة ما لو كانت موجودة
فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء هي مساوية الزمان لزمان حركة في مقاومة ما لو كانت ويلزم منها
بعد الاولى ان لا شيء من الحركات في الخلاء حركة في الخلاء وهذا كلامه مع تلخيص ما ثم قال وربما
يمكن ان يقول القائل على هذا ان كل قوة محركة تكون في جسم فانها تقتضي بمقدار الجسم في عظمه ومقدارها
في شدتها وضعفها زمانا ما ولو لم يكن مقاومة اصلا ثم بعد ذلك فقد يزداد لا لامتناع يجب زيادة
مقاومة ما وليس يلزم ان يكون كل مقاومة اطلاقا مما يؤثر في ذلك فانه ليس يلزم اذا كانت مقاومة ما تؤثر
ان يكون نصفها يؤثر وضعف نصفها يؤثر فانه ليس يلزم اذا كان عدة يحركون ثقلا وينقلونه ان
يكون نصف العدة يحرك شيئا او كانت قطرات كثيرة يثقب المقطور عليه ثقبا ان يكون قطرة واحدة
تؤثر انه يجوز ان يكون المقاومة التي زمانها على نسبة زمان الخلاء لا يؤثر شيئا وانما يؤثر مقاومة اخرى
لو كانت موجودة فالجواب عن هذا انا اخذنا المقاومة على انها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة كما ان
زمانها زمان حركة في لا مقاومة وانما يجب ان نقول مقاومة مؤثرة لان المقاومة اذا قيل القليل منها غير
مؤثرة كان كما قيل يقال مقاومة غير مقاومة فمعنى المقاومة هو التاثير لا غير وهذا التاثير على حسب

احديهما

احديها الكثرة الحسية من قوة الميل والثاني ما يظن من احداث المقاومة سكونا فلا تزال تحدث
سكونات عن مقاومات متفاوتة لا يحس بافرادها ويحس بالجملة كالبطوء وانت ستعلم بعد امثال تاثير على
احد الوجهين الا في طبع المتحرك ان يقبل اقل منه لو كان موثر يؤثر فيجب عن ذلك ان يكون بعض تلك
المقاومات التي تحملها طبيعة الجسم مساويا في زمانه بغير المقاومة وهذا محال فقد ظهر ان لا يكون في
الخلاء حركة طبيعية البتة انتهى كلامه وهذا السؤال كما ترى يشتمل على معنيين هما الخاص المنسوب الى ابي
البركات والثالث عن تلك المنوع الخمسة والجواب بحسب الظاهر جواب عن ثانيهما فقط ولعل السبب في ذلك
هو ان المنع الاول غير ضاير بعد الثاني فيكون الجواب عن الثاني جوابا عن الاول بالحقيقة بيان ذلك
ان الدليل متوقف على تحقق مقاومة يكون نسبتها الى مقاومة اخرى نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان
الحركة في الملاء ونسبة المقاومة الى المقاومة نسبة الزمان الى الزمان اعني الزمانين الذين بازاء المقاومتين
في الحركة في الملاء لو لم يكن زمان بازاء الحركة بل كان الزمان بازاء المقاومة فقط كما هو دعوى المستدل
فذلك ولو كان بازاء الحركة ايضا زمان على ما ادعاه المعترض فالمستدل ان يفرض نسبة الى المعاوقة كنسبة
زمان الخلاء الى زمان معاوقة الملاء اعني الى الزمان الذي بازاء المعاوقة فقط غير زمان المعاوقة
وزمان اللامعاوقة وهو محال ولا يقدح في ذلك كون مجموع زماني الحركة والمعاوقة زائدا على زمان اللامعاوقة
كما ادعاه المعترض ويدل على ما ذكرنا تصريحا قول الشيخ فيجب عن ذلك ان يكون بعض تلك المقاومات التي
يحتملها طبيعة الجسم مساويا في زمانه بغير المقاومة كما لا يخفى ولعمري هذا هو حق الجواب عن الاعتراض
المنسوب الى ابي البركات وقد خفي على غيرنا والمنة لله علينا واعلم ان لاصحاب الخلاء حججا اوردها الشيخ
في الشفاء واجاب عنها منها انا نرى الاجسام يتخلخل ويتكاثف من غير دخول شيء او خروجه فالتخلخل

الى المقاومة

المعاوقة

متساويين

اذا تباعد الاجزاء تباعد لم يترك ما بينها خاليا والكاتف يرجع من الاجزاء الى ملا خلاء المتخلخل ومنها
انا نرى انا نحلو اس ونماديع ملا نمر ما فلولا ان هناك خلاء استحال ان يسع ملا في ماء وايضا ان
الدن يملا شرابا ثم يجعل ذلك الشراب بعينه في زق ثم يجعلان في ذلك الدن بعينه فيسع الدن
الزق والشراب معا فلولا ان في الشراب خلاء قد انحصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ان يسع الزق
الشراب معا ما كان يملاه الشراب وحده وايضا النامي انما ينمو بنفوذ شيء فيه فلا شك ان ذلك الشيء
ينفذ لا في الملا ولكن في الخلاء وكذا كل متحرك في خلاء واما ان يتحرك في ملا لكنه لن يتحرك في ملاء
في ملاء
فقد دخل ملا فيبقى ان يتحرك في الخلاء ومنها ان القارورة تمص ثم تكب على الماء فيدخلها الماء ولو
كانت مملوة لما وسعت شيئا يدخل فيها ومنها ان المتحرك اذا تحرك فلا يخلو اما ان يدفع الملا فيحركه
اما
وان يداخله لكن المداخلة فبقي ان يدفعه ويحركه وكلما حال ما دفعه فيما يتحرك فيه فيلزم اذا
تحرك ان يتحرك العالم ويكون اذا تحرك متحرك بعنف ان يتموج العالم تموجا بعنف وهذا هو التوجيه
والجواب عن الاول ان التكاثف على وجهين تكاثف بتحلل الاجزاء المتبثة في الهواء تخللها بان يخرج الهواء
عن الخلل فيقوم الاجزاء مقامه من غير ان يكون هناك خلا ينفذ فيه وتكاثف لا بان الاجزاء المتفرقة اجتمعت
بل بان المادة نفسها تقبل حجما اصغر تارة وحجما اكبر اخرى اذ كان كلاهما امرين عارضين لها ليس احدهما
اولى لها من الاخر فاذا قبل حجما اصغر قيل انه متكاثف ومقابله متخلخل وهذا امر قد تبين في موضعه
على انه لو لم يسلم ذلك لم يضر غايته ان لا يكون من القسم الثاني بل من القسم الاول وعن الثاني اعني
حديث الرماد ان ذلك كذب صرف ولو كان ذلك صحيحا كان الاناء كله خاليا لا رماد فيه اصلا وعن
حديث الدن والشراب انه يجوز ان يكون المقدار الذي في الزق لا يظهر تفاوته في الدن حسا ويجوز ايضا
ان يكون

ان يكون الشراب ينعصر ويخرج منه بخار او هواء فيصغر حجمه ويجوز ايضا ان يضغط فيتكاثف ويقوى اي التكاثف
الحقيقي وعن حديث النامي ان الغذا انما ينفذ بقوة بين متماسين من اجزاء الاعضاء ويحركهما بالتبعيد لكن
بينهما فينفسح الحجم ولو كان الغذاء انما ينفذ في الخلاء لكان الحجم بعد دخوله وقبله حجما واحدا فلا يحصل نمو
ولا زيادة وكذا كل متحرك وعن الثالث اعني حديث القارورة انه مبني على ما ذكرنا في التخلخل والتكاثف فانه
من الجائز ان يكون الجسم ينفصل حجما اصغر وحجما اكبر وان يكون من ذلك ما هو طبيعي ومنه ما هو قسري فاذا
كان هذا جائزا لم يكن كل انفصال جزء من جسم يوجب ان يبقى الباقي على حجمه الاول حتى يكون اذا انفصل جزء
من الهواء ما في القارورة يجب ان يبقى الباقي على حاله فيكون ما وراءه خلاء فاذا لم يجب هذا جاز ان يكون
الهواء بطبيعته يقتضي حجما ثم انه يضطر في حال الى ان يصير اعظم بان يقطع منه جزء بالقسر من غير ان يصل
الى التخلخل جسم يبدل ما يقطع منه في حجمه بسيل فاذا كان انقطاع ذلك الجزء منه لا يمكن الا ان ينبسط
انبساطا يصير الباقي في حجم الاول لامتناع وقوع الخلاء وكان هذا الانبساط ممكنا وكان للقاسر قوة يجوز الى
خروج هذا الممكن الى الفعل بجذبه اياه في جهة ولو وجد سطح ما يليه في جهته وذلك لبطلانه وتعظيم انا
بالقسر اطاع القاسر فانبسط انبساطا عظيما وصار بعض ما انبسط واقعا خارج القارورة وهو المصوص
وبقي الباقي ملأ على القارورة محزونة وقد ملأها انبساطا قسريا الجذب الماص بسد القارورة فاذا
زال ذلك المص وجاز ان يرجع الى قوامه الاول بان يتجذب ماء او هواء الى شغل المكان الذي تحرك
عنه متقلصا عاد الى قوامه الاول واما الجواب عن الرابع فمناسب لهذا الجواب وذلك لان المتحرك يدفع
ما يليه من قدامه من الهواء وعند ذلك الى حيث لا يطيع فيه الهواء المتقدم للدفع فيتلقاه الموج بين المندفع
وغير المندفع ويضطر الى قبوله حجما اصغر وما خلفه يكون بالعكس فيكون بعضه ينجذب بعضه وبعضه

فكما انه يجوز ان يستحيل ... ما هو طبيعي ومنه ما هو قسري كذلك في العظم والصغر

فلا ينجذب ويتخلخل ما بينهما الى حجم اكبر يحدث بسبب ذلك ... وقوف متعدل عند قوام معتدل هذا ومن اقوى
حججهم المذكورة في كتب المتاخرين انه لو فرضنا صفحة ملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض
ولا انضمام اجزاء من غير اتصال وهو ممكن باعتراف الخصم فوقعت اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون
بينهما جسم اصلا وفرضنا ان رفعنا احديهما عن الاخرى دفعة او بان يرتفع جميع الاجزاء معا ففي اول زمان الارتفاع
يلزم الخلاء في الوسط ضرورة انه انما يصل الى الوسط الهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور من الاطراف
والجواب منع امكان ان يقطع احديهما من الاخرى ولا استبعاد في ذلك الا نرى الى الجلدة المبلولة الشديدة
على وسطها التي يلعب بها الصبيان فيلقونها على حجر عظيم ويرفعونه بها وهو من امتناع الخلاء فيظهر اثاره
عن بسيطة اللطيفة وعلى تقدير التسليم فالانقطاع حركة تستدعي زمانا يجوز فيه مرور الهواء من الاطراف الى
الوسط وما قيل من ان الملاصقة انية وحركة الهواء تدريجية فيلزم الخلاء في الوسط فعلى تقدير التسليم
لا نسلم انها لا يحصل الا بعد الحركة كالمماسة بيان ذلك انك قد عرفت ان الحادث على ثلاثة اقسام دفعي وتدريجي
وغير زماني والملاصقة من القسم الثالث وكل ما كان من هذا القبيل يتحقق في نفس الزمان وفي كل ان يفرض
فيه دون ان الطرف فهي انية بهذا المعنى لا انها دفعية اي واقعة في ان الطرف فهي في ذلك الزمان الذي
الزمان
هو ظرف لوجودها يمكن حركة الهواء من الطرف الى الوسط وكونها واقعة في كل ان يفرض في ذلك
ايضا لا يمنع ذلك اذ كل ان يفرض قبله بعض من ذلك الزمان وفي ذلك البعض من الزمان يمكن وقوع
حركة الهواء والعجب من بعض الافاضل حيث ادعى انه من تفطن بنفسه للقسم الثالث وعد الملاصقة من هذا
القبيل ثم عجز عن التفصي عن هذه الشبهة ونقضها بحجة قوية فاستقر رايه على امكان الخلاء هذه الحجة والاظهر
ان هذه الشبهة على تقدير قوتها على ما زعم فانما هي واردة على المنع الثاني لا على المنع الاول اعني منع
امكان

امكان الارتفاع وهو الاصل والعمدة في الجواب عند القوم وان كان المنع الثاني على ما حررنا ادفع واقطع
لمادة الجدال واتم على قانون البرهان مع كونه في غاية الدقة واللطافة هذا وقال الشيخ في الشفاء واول
شيء خيل اعتقاد الخلاء هو الهواء وذلك لان الظن العامي الاول هو ان ما ليس بجسم ولا في جسم
فليس بموجود ثم ظنهم الاول في الاجسام الموجودة هو ان يكون محسوسة بالبصر وما لا يحس بالبصر
انه ليس بجسم فلذلك يتخيل من امر الهواء انه ليس علا ولا شيء كان الاناء الذي فيه هواء لا يتخيل من امره
اول الامر ان فيه شيئا بل يتخيل ان هناك ابعادا خالية فاول من نبههم بان ازالهم ان الازقاق المنفوخة
تقاوم اللمس واظهر لهم باللمس ان الهواء جسم كسائر الاجسام فانه جسم فمن الذين ازالهم ذلك من رجع
منهما
فلم ير ان هناك خلاء موجودا اذ تمام الشيء الذي كان يظنه خلاء هو الملاء ومنهم من سلم ان الهواء ليس بخلاء
صرف بل ملأ يخالطه خلاء اذ وجد حججا وقياسات انتجت ان الخلاء موجود ثم ذكر تلك الحجج التي نقلناها
هذا ولما كان طلب الجسم المكان ليس من حيث هو مكان فقط بل ما خوذ مع ترتيب ووضع من الجهات كالتحت
كان البحث عن الجهة من هذه الجهة مناسبا للبحث عن المكان بل من تتمة البحث عنه من حيث هو مطلوب للجسم
فالمصنف بعد الفراغ عن البحث من المكان ارادوا ان يبحث عن الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل
ذلك الطرف في ماخذ الاشارة والحاصل ان طرف كل امتداد جهة لكن لا من حيث هو طرف مطلقا بل
من حيث هو واقع في ماخذ الاشارة اي من حيث ينتهي الاشارة اليه وليست منقسمة اي من حيث انها
هي جهة وهذه الحيثية هي كونها طرفا ومنتهى للامتداد في ماخذ الاشارة وذلك لان الطرف والمنتهى
من حيث هو طرف ومنتهى لا معنى لانقسامه وان انقسم من جهة اخرى فالجهة عرض لا جوهر لكونها طرفا
للامتداد اما نقطة ان لم ينقسم او خط ان انقسم من جهة واحدة او سطح ان انقسمت من جهتين اخريين

في نسخة المنقسم

وهو ذو ان الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها اي في مكان يليها او يقرب منها لاستحالة حصول
المتحرك في نفس الجهة لكونها غير منقسمة من حيث امتناع حصول المنقسم ولما عرفت من ان مقصد المتحرك
لا يبقى انما هو المكان لا الجهة ومثل ذلك شايع كما يقال تحرك فلان في جهة كذا او تحرك في جهة بادي
الرأي المقصود بالاشارة وهذا الكلام اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع
لاستحالة كون العدم او المجرد مقصودا بالحركة للحصول فيما يليه او في قربه او مقصودا بالاشارة الحسية
فانها المتبادر الى الذهن عند الاطلاق وانما اكتفى بذكر الوضع دون الوجود لاستلزامه اياه ق
والطبيعي منها اي من الجهة فوق وسفل فانهما لا يتبدلان اصلا بمعنى انه لا يصير الفوق سفلا ولا السفل فوقا
لكونهما متعينين بالطبع ومتمايزين بحسبه بخلاف الاربعة الباقية من الست المشهورة بين الناس لكونها
متمايزة بحسب الوضع دون الطبع لكون تعيناتها وامتياز بعضها عن البعض بمجرد الوضع والجعل لا امرا ثابتا
لها في طبايعها فان المشرق مثلا انما صار قداما للمتوجه الى المشرق والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله لانهم جعلوا ما بازاء وجه الانسان قداما وما بازاء ظهره خلفه وما بازاء يمينه يمينا وما
بازاء شماله شمالا ولذلك اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع ويصير ما كان قداما خلفا وبالعكس وما كان يمينا
شمالا وبالعكس واما الفوق والسفل فلا يصير الفوق سفلا لكون الاول بازاء رأس الانسان والثاني
بازاء رجله ولذلك اذا صار القائم منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل يصير رأسه
من تحت ورجله من فوق فان قلت بل هما ايضا يتبدلان بالقياس الى شخصين قائمين على طرفي قطر
الارض بل الى شخص واحد قائم وقتين عليهما فان ما يلي رأس كل منهما يلي قدم الاخر فيكون ما هو فوق
بالقياس الى الشخص الاول تحتا بالقياس الى الشخص الثاني قلت ما يلي رأس الاول مثلا وان صدق عليه

انه يلي

انه يلي قدم الثاني لكن لا يصدق عليه انه يليها بالطبع لا يقال الشخص القائم على طرف قطر الارض وقوع راسه
وقدمه انما هو على الفوق الطبيعي فيصدق ان ما يلي راسه بالطبع يلي قدم الاخر بالطبع لانا نقول نعم لكن على
ان يكون قولنا بالطبع صفة الراس والقدم ومرادنا من نفي الصدق ليس ذلك بل على ان يكون
بالطبع متعلقا بقولنا يلي ومعنى هذا التعلق ان لراس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة مغايرة للنسبة الطبيعية
التي لقدم الشخص الاخر والا لكان قدم الشخص الاخر لو فرضناها حيث راس الشخص الاول واقعة على النسبة الطبيعية
وليس كذلك فما يقرب راس احد الشخصين فوقا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الاخر فوقا طبيعيا فتفطن وقوله وما
عبر عنه اشارة الى ان كون الجهات ستا امر مشهوري وليس بواجب وسبب الشهرة امران عامي وهو كون
الانسان ذا اطراف ستة متمايزة كالراس وغيره وخاص وهو كون الجسم قابلا لفرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
على ما مر في مبحث تعريف الجسم فله بحسب كل امتداد من تلك الثلثة طرفان هما جهتان وهذا امر لا يعرفه الا الخواص
بخلاف الاول فانه مما يعرفه العوام ولا يخفى تطبيق الاعتبارين وظاهر ان ما يسمى بجوانب الانسان على النحو المخصوص
واعتبار تلك الامتدادات على الوجه المذكور مما لا دخل له في كون الجهات الجهة جهة فلذلك قد عرفت
ان في كل امتداد جهة باعتبار والامتدادات الممكنة الانحراف في الانسان وفي كل جسم بل بالقياس الى كل
نقطة غير محصورة فالجهات اذن غير متناهية الفصل الثاني في احكام الاجسام اي في تفصيل الاجسام البسيطة
الفلكية والعنصرية وذكر عددها والاشارة الى ترتيبها وبيان بعض احوالها من جهة التفصيل ومن جهة
خصوصية كونها فلكية او عنصرية والاشارة الى تركيب المركبات وفي هذا الفصل مسائل الاولى
في عدد الافلاك الكلية والاشارة الى ترتيبها وما يشتمل عليها من الافلاك الجزئية والكواكب مهد
اولا انقسام الجسم الى الفلكي والعنصري بقوله وهو قسمان فلكية اي الافلاك وما يشتمل عليها وعنصرية

الى احوالها

ثم قال

هي العناصر وما يتركب منها اما الفلكية فالكلية منها تسعة اعلم انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود الافلاك واثبات
عددها وبيان احوالها الا من طريق الاحساس بحركات الاجرام النيرة العالية المسماة بالكواكب واختلاف تلك
الحركات بحسب سرعة وبطؤ ورجوعا واستقامة وغير ذلك من الاختلافات التي يجدونها بالحس والرصد
فذلك بعد تحقيق اصول صحيحة يحكم العقل بها بالبرهان او بضرب من الحدس او بما وقع الاتفاق عليه كوجوب استناد
كل حركة الى جسم متحرك بالذات وتحرك ما يشتمل عليه بالعرض وامتناع الخلاء ووجوب الاتصال في الحركات السماوية
البسيطة ووجوب التشابه فيها وعدم الانخراق والالتيام على اجرامها الموصوفة بالشدة والاحكام فنقول
بطريق العادة نوجد اولا لجميع الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب وهي التي بها يتحقق طلوعها
وغروبها ويتم تقريبا من يوم وليلة وبها يتحقق الليل والنهار وهي المسماة بالحركة اليومية وبالحركة الاولى و
بحركة الكل فاثبتوا لها فلكا واحدا يشتمل على الجميع ثم وجدنا لكل من الكواكب السبعة المعروفة بالسيارة حركة
من المغرب الى المشرق مخالفة لحركة الاخرى منها في السرعة والبطؤ فاثبتوا لكل واحدة منها فلكا ثم وجدنا
حركة بطيئة لجميع الكواكب التي هي غير السبعة حركة واحدة غربية بطيئة جدا فاثبتوا لها فلكا على حدة
فصار الافلاك تسع حركات وهي المسماة بالافلاك الكلية فالمراد من الفلك الكلي ما يستند اليه واحدة من الحركات
التسعة وواحد من تلك التسعة وهو الذي يستند اليه الحركة اليومية غير مكوكب ولذلك سمي بالفلك
الاطلس لخلوه عن نقش الكوكب كالاطلس الخالي عن النقش محيط بالجميع ولذلك سمي بفلك الافلاك
وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ويسمى بفلك البروج ايضا لانقسامه الى البروج او لان البروج انما هي عليه
لكون الكوكب الذي اخذ اسم كل برج من شكله مركوزة فيه ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة على
الترتيب المشهور وهو زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر وسميت سيارة

لكونها

لكونها ذوي حركات خاصة سريعة في الجملة وسميت المتحيرة منها ما خلا الشمس والقمر متحيرة لكونها في حركاتها
الخاصة تارة مستقيمة وتارة واقفة وتارة راجعة كالمتحير في امره وجه الترتيب ان زحل يكسف بعض الثوابت
فيكون تحتها وينكسف بالمشتري فيكون فوقه والمشتري ينكسف بالمريخ فيكون فوقه وهذه الثلثة تسمى بالعلوية
علويته ثم الشمس لانها اختلاف منظر دون العلوية والمراد باختلاف المنظر هو تفاوت ما بين طرفي الخطين المارين
بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج احدهما من مركز العالم والاخر من موضع الناظر فوجود ذلك التفاوت يدل
على القرب منا وعدمه على البعد وعلى تقدير الوجود ما هو ابعد اقل فهو ابعد وهو موجود للشمس وليس بموجود
للعلوية فيكون تحتها واما الزهرة وعطارد فلا جزم بكونهما تحت الشمس او فوقها اذ لا يكسفهما غير القمر ولا
كسفهما شيء من الكواكب لاحتراقهما عند مقارنتهما ولا يعرف لهما اختلاف منظر ايضا لانه انما يعرف بآلة ذات
الشعبتين منصوبة في سطح دائرة نصف النهار وهما لا يبعدان عن الشمس كثيرا ولا يصلان الى نصف النهار ظاهرا
فحكموا بكونهما تحت الشمس استحسانا لتكون متوسطة بين الستة علوية والسفلية وتأكد ذلك بمناسبات اخرى
مثل ان العلوية يتحقق لها الابعاد الاربعة وهي التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة والسفليان لا يبعدان
الا اقل هذه الابعاد وهو التسديس والقمر يكون له جميع الاتصالات ايضا لكن على نسق اخر وهو انه في بعد
دون اوتاده يكون في اوج حامله وفي تربيعها في حضيضه والى ذلك اشار المصنف في التذكرة حيث قال لا قد
مربوطة عليها العلوية بوجه والسفليان بوجه والقمر بوجه اخر الى غير ذلك وما ذكر الشيخ وبعض
من تقدمه انه راى الزهرة كشامة على وجه الشمس وبعضهم ادعى انه راها وعطارد كشامتين عليها وسمتا
سفليين لذلك والزهرة منهما فوق عطارد لانكسافها به والقمر تحت الكل لانكساف الكل به واما حصر
العدد في التسعة فزعموا انه لا اقل منها والمصنف في التذكرة جوز ان يكون ثمانية حيث قال ولسنا واحدين

الى المجموع لا الى فلك خاص بها لم يكن ممتنعا لكن لم يذهبوا الى ذلك وقال العلامة الشيرازي صاحب التحفة
اني سمعت من الاستاد خاتم الحكماء قدس سره جواز اسناد احدى الاوليين الى المجموع لا الى فلك خاص
بها فعلى هذا يجوز اتصال نفس بالثامنة واخرى بالتاسعة ويكون دوائر البروج والمنطقتان معا مفروضة
على محدب الثامنة قلت فعلى هذا يمكن ان يكون الافلاك الكلية سبعة فقط بان يفرض الثوابت والبروج
على محدب ممثل زحل ونفسان يتصل احديهما بمجموع السبعة ويحركها احدى الاوليين والاخرى بالسابعة
ويحركها الاخرى ولكن يشترط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لكونها متوهمة
على سطوح الممثلات بالسريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن
واثنى عليه انتهى وهذا الاحتمال مبني على ان لا يوجد كوكب من الثوابت على اوج زحل وان لا يوجد كوكب
منها لها مقادير بعيدها على حوالي ذلك الاوج بحيث لا يحتملها ثخن المتمم هيهنا ثم من الجائز ان يكون
الافلاك ثمانية بطرح الفلك الخاص بالثوابت لامكان ان يكون جميعها مركوزة في محدب ممثل زحل او بعضها
فيه وبعضها في ثخن الحاوي للمحوي به مثل الشرف والمريخ ما لم يقع بين حركات العلوية ويجعل
الفلك الثامن الحركة السريعة من دون تكلف تعلق نفس واحدة بمجموع الثمانية او بمجموع السبعة ومن حمل
حاجز الى هذا الطرح فرض دوائر البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة ولا يكون البروج وهيئة هذا
الاحتمال اولى من الاحتمالين المذكورين كما كذا قال بعض شراح التذكرة وقد يورد على ما في المختصر انه يستلزم
كون قطب العالم اي قطب الحركة اليومية متحركا بحركة ومنتقلا عن موضعه قد انتقالها كما ان قطب حركة
الثوابت متحركة بالحركة اليومية وذلك مع كونه خلاف الواقع يستلزم تحرك كل من الشيئين بحركة الاخر
والجواب ان قطب الحركة اليومية نقطة موهومة من محدب فلك الثوابت غير متحركة بحركته الا نقطة

منقطه

مخصوصة منه فلا يلزم محذور وبذلك يندفع ايضا ما توهم من انه يلزم على هذا التجويز سكون اربع نقاط في
سطح واحد متحرك وان يكون سطح واحد بعينه محدبا للممثل البطي ومتحركا بحركته ومحدبا لفلك الثوابت ومتحركا
بحركته اما اندفاع الاول فما ذكره فقط واما اندفاع الثاني فلانه كما يجوز ان يكون جسم واحد بعينه كالخارج المركز
مثلا فلكا مستقلا متحركا برأسه وجزءا من فلك آخر ومتحركا بحركته فلم لا يجوز مثل ذلك في سطح واحد وما
الفرق بينهما في ذلك وكما لا استبعاد في كون سطح واحد سطحا لجسمين باعتبارين وفي كون واحد
من الجسمين متحركا بنفسه وبحركة الاخر مرتين فكذا لا استبعاد في حركة ذلك السطح ايضا بالحركتين هذا وقال
المحقق الدواني يجوز ان يكون الافلاك الكلية اثنين بان يفرض الافلاك الخارجية المراكز كلها سوى خارج
القمر في ثخن ممثل واحد بحيث لا يكون السطوح التي يتوهمها بين الممثلات الا بين ذلك الممثل وممثل القمر فيصير
الافلاك الكلية منها وانت خبير بان ذلك قليل الجدوى اذ الغرض تقليل الاجرام لا رفع الانفصال
فتدبر هذا هو الكلام في جانب القلة واما في جانب الكثرة فلا قطع لاحتمال ان يكون كل واحد من الثوابت
او كل ما اشترك في ذلك على حدة وان يكون افلاك كثيرة غير مكوكبة ثم انهم وجدوا لحركة كل من السيارات مختلفة
بالاسراع والابطاء والتقارب والتباعد بالنسبة الى مركز العالم وغير ذلك ولكون الاختلاف منافيا
الحركة المفردة جعلوا كلا من تلك الافلاك السبعة الكلية مركبا من عدة افلاك جزئية ليمكن اسناد الاختلاف
الى حركتها المركبة وذلك بقدر ما يقتضيه الضرورة فاثبتوا لكل من السيارات غير الشمس تدويرا وخارج
مركز يشتمل عليهما فلكه الكلي المسمى بالممثل الخارج المركز في ثخن الممثل ومغروز فيه بحيث يماس محدبه محدبه
ومقعره لمقعره في نقطتين هما مسامتتان بالاوج والحضيض مشتمل على الارض كالممثل والتدوير في ثخن
الخارج بحيث يماس محدبه لمحدبه ومقعره لمقعره معا في نقطتين مسامتتين بالذروة والحضيض غير مشتمل

على الارض بل مركوزة في الخارج ولذلك سمي الخارج بالحامل لحمله التدوير والكوكب مركوز في التدوير
بحيث يكون قطر الكوكب مساويا لنصف قطر التدوير واما الشمس فيكفي فيها اما الخارج او التدوير مع الممثل
الموافق المركز لكن بطلميوس رجح الخارج لكون اصل الخارج ابسط لكونه يتم بحركة واحدة بخلاف اصل التدوير
فانه يتم بحركتين حركة التدوير وحركة حامله واما حركة الاوج فمشترك بين الاصلين وايضا التدوير يستلزم
تداويرا واما بجب الجرم ظلا البطيئة الخارج لان الخارج ايضا بد من حامل له لامتناع الخلاء لكن لا حاجة الى
حركته واثبتوا للعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز فلكان خارج المركز يشتمل احدهما على الاخر وهو المسمى
بالمدير لادارته مركز حامل التدوير ويشتمل المدير على الخارج المركز الاخر الحامل للتدوير فللعطارد اوجان
وحضيضان واثبتوا للقمر ايضا فلكا اخر زائدا على الخارج والتدوير يسمى بالمائل ويحيط به فلك اخر يسمى
الجوزهر وهذه صور تلك الافلاك فالافلاك الجزئية للعلوية والزهرة ثمانية لكل منها اثنان خارج وتدوير
وللعطارد ثلاثة الحامل والمائل والتدوير فمجموع افلاكها الجزئية ستة وهي مع الثمانية المذكورة اربعة عشر
وهي مع خارج الشمس على اصل الخارج خمسة عشر وهي مع الافلاك التسعة اعني فلك الاطلس وفلك الثوابت
والممثلات السبع للسيارات السبع ومنها جوزهر القمر كما عرفت اربعة وعشرون كما قال وتشتمل اي تلك
الافلاك على افلاك تداوير وخارجة المراكز هي الافلاك الجزئية فالمجموع التي فصلناها وقطوي ذكر المائل
لما فيه الشائع ثم قال كما قوله والمجموع اي مجموع الافلاك الجزئية والكلية اربعة وعشرون
والشائع القوشجي مع مهارته في الهيئة توهم ان جوزهر الفلك القمر الذي هو ممثله فلك جزئي
وصرح بانه ليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة فزعم ان مجموع
الافلاك الكلية والجزئية ستة عشر مع كون الكلية تسعة ثم خطأ المصنف في جعله اياها اربعة وعشرين

وليت شعري

وليت شعري انه من اين جاء له هذه الملازمة اعني استلزام كون الجوزهر فلكا كليا كون المائل كذلك والحال ان
الفلك الكلي يجب ان يشتمل على مجموع افلاكه الجزئية والجوزهر كذلك فانه يشتمل على جوزهر مائل القمر وقد
اشتمل الحامل والمائل لا يشتمل الا على الحامل والتدوير دون الجوزهر اذ لا معنى لاشتمال المحاط على المحيط بل
العكس وايضا فاذا لم يكن شيء من الجوزهر والمائل فلكا كليا للقمر دون المائل ولو لم يكن مطلق الاشتمال كافيا
بل لا بد من اشتمال الكل على الاجزاء لم يكن للقمر فلك كلي اصلا فلا وجه لكون المجموع خمسة وعشرين كما زعمه وتشتمل
على كواكب سبعة سيارة هي التي عددناها اشتمل كل فلك من الافلاك السبعة الكلية على واحد منها على الترتيب
المذكور والف ونيف وهو يطلق على كل عدد يكون بين العقدين والمراد هنا اثنان على ما صرح به في التذكرة
اذ هي على ما قيل وعشرون كوكبا ثوابت سميت بها لثبات وضع بعضها مع بعض او لبطوء حركتها جدا بحيث
لا يدرك الا بدقة وبعد مدة وهذه هي الثوابت التي رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما الغير المرصودة
فلا سبيل الى احصائها **المسئلة الثانية** في احكام متعلقة بالافلاك فمنها ما اشار بقوله والكل اي الافلاك
بل الفلكيات باجمعها بسائط اي غير مركبة من اجسام مختلفة الطبايع اعلم ان البساطة تنوع بساطة الفلك وكذا
في سائر احواله انما هو كونه محددا للجهات وبيان ذلك انك قد عرفت ان الطبيعي من الجهات هو الفوق
والتحت ومعنى كونهما طبيعيين انهما جهتان متعينتان بالطبع ومتقابلتان اما الاول فلان من بعض الاجسام بالطبع
يتحرك بالطبع الى الفوق وبعضها يتحرك بالطبع الى التحت فلولا انهما متمايزتان بحسب الطبع لما كان كذلك واما
الثاني فلان الطالب لاحدهما بالطبع هارب عن الاخرى بالطبع وايضا احديهما ما يلي رأس الشخص بالطبع
والاخرى ما يلي قدمه بالطبع وهما طرفان لامتداد واحد فهما متقابلتان ويلزم من ذلك ان احديهما
اذا كانت غاية القرب من جسم يكون الاخرى غاية البعد عنه اذا تمهد ذلك فنقول تحدد الجهتين

وتعين وضعها لا يخلو اما ان يكون في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما ان يكون في شيء مختلف و الاول
محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة المتشابهة بان يكون جهة متعينة من سايرها ولكن لكون الحدود
بينهما بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع واثنين فقط فان الثاني حق وهو كون التعين لشيء
مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء يكون لا محالة جسما او جسمانيا لكون الجهة ذات الوضع لا يمكن
الا ان يكون بشيء ذي وضع واياما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما بجسم واحد يحدد الجهتين معا او
يحدد كل منهما واحد منهما والجسم الواحد لا يمكن ان يحددهما من حيث هو جسم واحد الا اما جسمين والجسمان اما ان يكون
احدهما محيطا بالاخر او يكونان متباينين وكلاهما باطلان اما الاول فلان تحدد الجهتين لو كان بمحيط
ومحاط حتى يكون يحدد احدهما بالمحيط حتى يكون يحدد احدهما بالمحيط ويحدد الاخرى بالمحاط كان المحاط
لا محالة كالمركز لان احدى الجهتين يجب ان يكون غاية البعد عن الاخرى والذي هو غاية البعد من المحيط
ليس الا المركز فيكفي المحيط في التحديد ويكون المحاط حشوا بحيث لو فرض عدمه لكان التحديد بحاله
واما الثاني فلان كل واحد من الجسمين المتباينين فانما يمكن ان يحدد به جهة القرب فقط دون جهة
البعد فان البعيد يكون خارجا والبعد الخارج لا يتعين في حد فان كل حد يفرض فوراءه ابعد منه بخلاف
ما اذا كان البعد في حشو الجسم بان يكون الجسم محيطا فانه يكون فيه حد معين هو غاية حتى ان كل حد
يفرض بعده لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة اقرب ومما يوضح ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل
جسم من الجسمين المتباينين يحدد بسطح جهة القرب يكون جميع سطح جهة القرب ويكون ماله الى ما هو خارج
عنه من جميع سطح جهة القرب وسطوح الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه النسبة الى ما هو خارج
عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يحدث الى

لذا الجهة

ذات وضع وتعين

واصل الالحد واحد من المطلوب تحديد الجهتين معا اي ان المحدد اما اثنين او اكثر الا من حيث هو واحد

الى ذلك الجسم المحدد بحركة المتقربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي
الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا يكون الا منها
ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا الوحدة بحسب جهة واحدة بالنوع لكونها في بابه
وجب ان يكون كل قريب منه من اي جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى كل بعيد عنه فان تحدد جميع ابعاده
بالجسم الاخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم يكن والغرض في ابعاد منه
من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع وانه محال وان كانت والغرض في ابعاد متساوية فجهة البعد
عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط
ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين انتهى كلام الشفاء فلما بطل
هذا القسم ايضا تعين كون التحديد بجسمين ثبت ان تحدد الجهتين بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي
وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهو الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد
محيط بالاجسام ذوات الجهات ولا جسم محيطا بالاجسام سوى الفلك فثبت ان الفلك محدد الجهات
وهو المطلوب ونقول ايضا لا يجوز ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة لان المتحرك بالحركة المستقيمة
يطلب جهة لا محالة وكل ما يطلب جهة يجب ان يكون الجهة متحددة قبله لا به لامتناع ان يكون الشيء امكان طلب
الجهة الا والجهة حاصلة لانك قد عرفت ان طلب الجهة انما هو طلب الوصول اليها او القرب منها الا بعد
تحصيلها وكذا لا يجوز ان شيء من اجزائه قابلا للحركة المستقيمة والا لزم تحدد الجهة قبل تلك الاجزاء
لا بما يتركب من تلك الاجزاء لعين ما ذكرنا ثم اذا تمهد ما ذكرنا فنقول يجب ان يكون الفلك بسيطا اي غير مركب
من اجسام مختلفة بالطبع لان الاجسام المختلفة بالطبع لها امكنة مختلفة بالطبع فيكون كل من تلك الاجسا

قابلا للحركة المستقيمة الى مكانه الذي له بالطبع فيلزم تحدد الجهة قبله والمفروض ان تحدد الجهة انما هو بالفلك
المركب منه هف فان قيل لم لا يجوز ان يكون تلك الاجسام حين كونها اجزاء الفلك واقعة في امكنتها
الطبيعية بان يكون امكنتها متجاورة ولا يكون قابلة للحركة اليها ولو سلم انها خرجت حال التاليف عن احيانها
الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيانها الطبيعية مع احيانها التي فيها حال التاليف متساوية عن مركز العالم
فاذا انتقلت اليها انتقلت بالحركة عن مركز دايرتها على دايرة مركزها مركز العالم فلا يحتاج ان يتحرك الى
احدى الجهتين اعني الفوق والتحت والفلك انما يحدد جهتي الفوق والتحت لا كل جهة فلا يلزم تحدد
الجهتين قبله لانه لو سلم ان انتقالها الى امكنتها الطبيعية انما هو بالحركة الى احد جهتي الفوق والتحت
فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل الحركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك وانما المحال ان يتحدد قبل
وجودها قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان كلا من تلك الامكنة يكون ح في غاية القرب من المحدد فيكون
جميع تلك الامكنة متحدة بالنوع لا مختلفة لانك قد عرفت ان المكان الطبيعي ليس مطلوبا لكونه نفس المكان
بل لكونه مع وضع وترتيب مع الجهات فمع اتحاد نوع الوضع وهو في غاية القرب لا يمكن ان يكون الامكنة
مختلفة بالنوع واذا لم يكن الامكنة مختلفة بالنوع لم يكن الاجسام المقتضية لها مختلفة بالنوع وظهر من ذلك
الجواب عن الثاني ايضا لان تلك الامكنة ح يكون كلها فوقا لكونها غاية القرب من المحدد فيكون غير
مختلفة على انه قد قيل لا معنى للحركة الى المكان الطبيعي على الداير لوجوب كون الطلب على اقرب الطرق
فيكون الوتر اقرب الطرق من القوس واما الجواب عن الثالث فهو ان امكان الحركة المستقيمة يقتضي تحدد
الجهة قبله وهو مقارن لوجود الاجزاء حال التاليف لفرض كونها واقعة في غير امكنتها الطبيعية
على انا نثبتنا ان محدد الجهة واجزاؤه لا يمكن مفارقته للجهة فلا يمكن عروض الحركة المستقيمة بعد تحدد

الجهة

تحديد الجهة ايضا قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الجسم الذي من شانه ان يتحرك بالطبع على الاستقامة لا يصلح ان يحدد
الجهة لانه لا يخلو اما ان يقتضي طباعه الكون في تلك الجهة او لا يقتضي فان لم يقتض فكيف يتحدد به وجاز ان لا يكون
موجودها وان اقتضى طباعه الكون في تلك الجهة وكان مع ذلك يعرض له ان لا يكون في تلك الجهة وهو بالطبع
يطلبها كان في طبيعة ذلك الجسم مكان ان يعرض له طلب تلك الجهة ولكنه من المستحيل ان يوصف عند امكان
طلب تلك الجهة حاصلة فيكون الاجزاء لذلك الجسم ولا يمكن في طباعه ان يعرض له ان لا يكون في تلك الجهة
ويكون تلك الجهة حاصلة في نفسها يطلبها كل جزء منه فان لم يوجد هذا الممكن فانما لا يوجد لا لامر طباعي
جزئي بل بسبب من خارج وهو فقدان نافل عن موضعه الطبيعي واذا كان كذلك فالجهة غير متحددة الذات بهذا
الجسم هف ويتبين من ذلك ايضا ان الجهة الواحدة بالنوع يتحدد بجسم واحد بالطبع فان المحدد بالاحاطة
لا يصلح ان يكون منتظما من اجسام شتى فانه ليس يجب ان يكون بعض تلك الابعاد يتجه ان يوجد فيها جسم بعينه
يلزمه وبعض اخر يتجه جسما اخر مخالفا له بالطبع يلزمه ولا يجوز ان يكون انقسام تلك الجهة المحيطة الى ما
مختلفة الانواع اتفاقا من غير موجب ويتوقف ويكون ترتيب الاجسام المختلفة في النوع في احاطة ابعاد
البعيد عن الجسم المحاط به مما يطرا او يتبدل والا لكانت الاجسام يحصل في تلك الاحاطة ويخرج منها ويكون
تحدد الجهة حاصلا قبلها فيعلم من هذا ان المحدد بالاحاطة يجب ان يكون جسما واحدا لا يزول اللهم الا ان
فاذا كان كذلك لم يكن فيه جهات بالطبع الا التي ياخذ منه الى المركز والتي ناخذ منه الى المركز والتي
تعارضها فان هذا انها لا تختلف بالطبع فانها ينتهي الى اجسام واحدة باعيانها ولا يتحدد اطرافها بحدود
مختلفة تكون بعضها غاية قرب وبعضها غاية بعد ونقول ان غاية القرب من الجسم المحدد المطلوب
قربه بالحركة ليس يجب ان يكون غاية قرب من كل جزء منه فانه يستحيل ان يكون المتحرك الواحد على بعد واحد

كحظ واحد وصل الى كل جزء من القرب اليه واما غاية البعد فيجوز ان يكون غاية بعد من جميع الاجزاء اذا حصل
عند المركز واذا انتهى خط من المحيط الى المركز ثم عداه فان الطرف الذى اشتملت عليه هو في غاية القرب والطرف
الاخر ليس في غاية البعد فانه يلى المحيط وان كان لا يلى كله فقد قلنا انه ليس شرط القرب من المحيط ان يكون
قريبا من كله بل من شيء منه وان كان غاية البعد من شيء اخر منه وذلك لانه قريب من شيء منه غاية القرب
القرب الاصار على غاية البعد من مقابله بالوضع ليس بالطبع فان اجزاء المستدير لا مقابلة لها الا بالعرض الوضع
الاضافي فاما وان كانت من حيث المسافة غاية البعد فليس من حيث الطبع ومن حيث القرب والبعد الذى
في الطبع بغاية البعد بل لا بعد هناك من هذه الجهة بل هناك اتفاق من حيث كل طبيعة واحدة وحيثما واحد
فبهذا يعلم صورة الجهات التى يتحرك اليها الاجسام الطبيعية انتهى كلام الشفاء على صورة التلخيص وقال المص
في شرح الاشارات المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من الاجسام المختلفة والمتشابهة لان اختصاص كل
منها بان يكون في حيز من الاشياء الداخلة فيه حيث تقتضى امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه
من ذلك تقدم الجهة على حدودها انتهى وهذا امر زائد على الباطلة والغرض منه ان ليس للمحدد اجزاء بالفعل
بل اجزاؤه مفروضة فحسب وهو ليس في كلام الشيخ على ما نقلنا واومى اليه في الاشارات حيث قال ويكون
الى المحدود متشابه لتشابه وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا فاراد المص تفسير ذلك واورد ص
المحاكمات عليه ان المحدد لا يجوز تحديده سائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فالوقوع في سائر الجهات
لا فيلزم الخلف هاهنا لا يلزم الا تقدم الجهات على كون تلك الاجزاء ذوى جهات لا على ذوات تلك
الاجزاء وانه منقوض باجزائه الفرضية فان بعضها يلى المحدب فهو ابعد عن المركز وبعضها يلى المقعر وهو
اقرب اليه والجواب عن الاول ان جميع تلك الاجسام يكون واقعة في جهة الفوق لان جميع تلك الجهات فوق

ولا يختص

والمختص بواحد من الاجسام المتشابهة في واحد منها دون الاخر وعن الثانى ان لا معنى لتحديد الجسم جهة الا انه
ذو تلك الجهة وذلك ظاهر وعن الثالث ان لا اختصاص للاجزاء الفرضية بالجهات الا بالعرض بخلاف الاجزاء
الموجودة ومنها ان الافلاك كلها خالية عن الكيفيات الفعلية اى الحرارة والبرودة سيما لها لكون الفعل
فيهما اظهر من الانفعال وذلك لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة
المستقيمة وهى ممتنعة على الفلك وكذا عن الكيفيات الانفعالية اى الرطوبة واليبوسة لكون الانفعال فيهما
اظهر من الفعل وذلك لانهما كيفيتان تقتضيان لمحلهما سهولة قبول الاشكال وعسره ولا يتصور ذلك الا
سواء كان بيسر او بعسر الا بالحركة المستقيمة الممتنعة على الفلك وكذا خالية عن لوازمها اى لوازم تلك الكيفيات
كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف لاستدعائها الحركة المستقيمة فان قلت اقتضاء تلك الكيفيات ولوازمها
لمقتضياتها المستلزمة للحركة المستقيمة يجايبنا اعنى في العناصر لا يستلزم اقتضاءها لها في الافلاك اذ يجوز
ان يكون مادة العناصر قابلة لتلك الاثار بخلاف مواد الافلاك بما علم منهم ومن وجود المقتضى مع كون
القابل لا يلزم وجود ما هو مقتضاه قلت مادة تقبل كيفية يجب ان تقبل مقتضاها ولانها ايضا اذ ذلك
هو معنى القبول فلا معنى لقبول مادة الفلك الحرارة مثلا والخفة فليتدبر واعلم ان هذه الاحكام كلها
مبنية على امتناع الحركة المستقيمة الثابتة عن سبيل تحديد الجهات انما يجرى في محدد الجهات فقط ولم
سبيل اخر في اثبات امتناع الحركة المستقيمة على الفلك هو كونه مشتملا على مبدأ الميل المستدير وبيان ذلك
الاشتمال من طريقين احدهما من سبيل اللم وهو ان الفلك لكونه بسيطا ليس بعض اجزائه التى يفرض فيه اولى
بما هو عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لطباعها بل الانتقال عنه جائز
بان يتبدل وضع الى وضع على الاستدارة ففي طباعها ميل مستدير لوجوب وجود ميل في كل قابل للحركة

كما سيأتي في مباحث الاعراض لكن هذا الطريق ايضا مختص بالمحدد لان البساطة في الفلك لا يثبت من امتناع
الحركة المستقيمة وهو مستند اما الى التحديد واما الى وجود مبدأ الميل المستدير فكون الثانى هنا مشتمل
على المصادرة فبقى استناده الى التحديد وهو مختص بالمحدد وثانيهما من سبيل الان وهو وجود الحركة المستديرة
في الفلكيات المعلومة بالحس والرصد فلا بد ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير والا لم تقبل الحركة المستديرة
لا بالطبع وذلك لفرض عدم المبدأ فيها ولا بالقسر وذلك لان ما لا ميل فيه بالطبع ميلا قسريا ويبرهانه برهان
امتناع الخلاء وتقريره هنا انه لو امكن ان يقبل ما لا ميل فيه ميلا قسريا فليتحرك بالقسر مسافة في زمان وليتحرك
في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة وظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه
مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة زمانى ذى الميل وعديم الميل فيكون زمان مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل
مسافته لانه مع وحدة المحرك تكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فتكون الحركة مع
العائق كهى لا معه وهو محال ومبنى ذلك كما عرفت على انه لا بد في الحركة من معاوق اما داخل وهو مبدأ
الميل الطبيعى واما خارجي وهو قوام ما في المسافة قال المص في شرح الاشارات اما الذى من خارج ذاتي
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظة واما الذى ليس من خارج ذاته فهو لا يمكن
ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضى شيئا ويقتضى ما يعوق عن اقتضاء ذلك بل هو
الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس الثانى هاهنا مبدأ الميل الطبيعى فاذن يلزم من ارتفاع
هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة والبطء عن الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة
ولاجل ذلك الحكماء باحوالها اى الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء
وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا هو

مسئلتنا هذه

مسئلتنا هذه انتهى ولما لم يكن فيها يتحرك بالاستدارة لعدم قوام ما في المسافة فلا بد فيه من المعاوق الداخل
اعنى مبدأ الميل بحيث لم يكن كما فرض لا يمكن ان يتحرك والا لزم المحال واذا ثبت ان في طبع الفلك ميلا مستديرا
فيستحيل ان يكون فيه ميل مستقيم قال في الاشارات الجسم الذى في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه
ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين مختلفين وعبر عنه هنا بعبارة اخص لهذا الموضع
وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شيء اى بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة انتهى فان قيل
لا نم المنافاة بين المثلين اذ ليس المستديرة صارفة عن جهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ولذلك لا يجتمعان
في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة وايضا كرة النار متحركة على
الاستدارة متابعة للفلك على ما قالوا مع ان فيها مبدأ ميل مستقيم وايضا فيما صورة المص في التذكرة من حل بعض
الاشكالات يتحرك الكوكب في دورة واحدة على قطر واحد صعودا مرة ونزولا اخرى مع ان فيه مستديرة الى
تحرك الكواكب على انفسها في مواضعها المركوزة فيها عند بعضهم وهو الاصح قلنا انما منع اقتضاء المستديرة
الصرف عن الجهة فكان ذلك لانها تقتضى توجه بعض الاجزاء الى جهة وصرف البعض الاخر بل ذلك البعض
في النصف الاخر من الدور عن تلك الجهة واما النقض فلا نم اجتماعهما فيه من جهة واحدة بالذات بل احدهما
بالعرض فان قيل الجسم في طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون
عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى جسم ميلا مستقيما عند احدى الحالتين وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى
وذلك ان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضى قلنا اقتضاء
الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعى
فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا

سكونا ومعناه لا يلزم حركة فهو اذن ليس شئ اخر عند ما اقتضيا او اى عند الحركة فان اقتضاء الحركة

انما كان لكونها وسيلة الى الحصول فى المكان الطبيعى وظاهر ان استدعاء الوسيلة انما هو لاجل ما هو

وسيلة اليه فهى مطلوبة بالعرض فالمطلوب بالذات عند الحركة والسكون كليهما شئ واحد غير مختلف البتة

واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعى وليس احدهما وسيلة الى الاخر اذ ليس

فى الامكنة مكان طبيعى ولا فى الاوضاع وضع طبيعى يطلبه المتحرك على الاستدارة بل المطلوب بالحركة المستديرة

امر عقلى خارج عن جنس المطلوب بالحركة المستقيمة ولذلك استند ساحد الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى

فاذن ليس مبدؤها شيئا واحدا وبالجملة فالحركة المستقيمة والمستديرة امران مختلفان بالذات فلا يمكن

ان يقتضيهما الطبيعة الواحدة بالذات واما استدعاء الحركة الى المكان الطبيعى والسكون عنده فهما

امران متحدان بالذات وبالقصد الاول وان كانا متغايرين لا بالذات فيجوز ان يقتضيهما الطبيعة

الواحدة بالذات وعند هذا يظهر ان هذا السبيل لا ينهض على اثبات بساطة الفلك وسائر ما يتوقف

على البساطة التى تقتضى كون الطبيعة واحدة وهو المراد من البساطة ها هنا وعلى هذا السبيل فى تعميم

الاحكام المذكورة وغيرها مما يدعون ثبوتها للافلاك ولذلك خصها الشيخ فى الاشارات بالمحدد

فقال فقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يمكن مفارقته لوضعه الطبيعى فلا ميل مستقيم فيه فهو مادى

عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم بعد البرء او يفسد الى جسم يكون عنه بل ان كان له كون

وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينمى ولا يذبل ولا يستحيل استحالة توتره الجوهر

كتحجر الماء المؤدى الى فساده انتهى كلام الشيخ لكن ذكر المص فى شرحه ان جميع الاحكام المذكورة

ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك انتهى بل التحقيق ان تلك

الاحكام

٦٣

الاحكام مختصة بالمحدد وانما يمكن الحكم بها على غيره بضرب من الحدس لا غير ومنها ان الافلاك كلها شفافة

لا يحجب ما وراءها من الكواكب وهذا انما ينهض دليلا على غير الاطلس والسبب الموجب لذلك خلوها عن الكيفيات

الموجبة لحجب الابصار فيعم الاطلس ايضا واعلم ان من الاحكام الافلاك ايضا انها كرية الاشكال مستديرة

وهذا الامر انما يدل على ما مر من وجوب كون المحدد محيطا لان الاستدارة اقل حظ من الاحاطة الا انها ايضا

لا يتم من كونه محددا للجهات كما مر فى كلام الشارح من كون نسبة اجزائه المفروضة متشابهة فى البعد

جميعها الى المركز لانها ان اختلفت فيه بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القرب

بجهة وبعض غير جهة البعيد ومعه اختلاف جهات اجزاء المحدد على ما ذكره المص فى شرحه ولا يرد عليه

الكرة باعتبار المحدب والمقعر من الاجزاء كما مر لكونها فرضية محضة لا امتياز بينها فى الواقع بخلاف غير الكرة

من البيض والعدس وغيرهما فان اجزاءها وان كان فرضية ايضا لا اختلافها كالمضلعات لكنها ليست

فرضية محضة بل هناك امتيازات محققة فى نفس الامر وان لم تفرضها فليتفطن هذا اثبات استدارة

المحدد من سبيل التحديد بلا توسط الوساطة واما بتوسطها فهو اظهر لما ثبت من وجوب كون الشكل

الطبيعى البسيط كرة ونقل عن ارسطو على كون المحدد من انه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند تحريكه الى الزوايا

عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا لاحتياج المتحرك فيه الى موضع خال وان الكرة لا تحتاج الى ذلك

واعترض عليه بان البيض لو تحرك على قطره الاطول والعدس على قطره الاقصر لا يلزم الخلاء ونقل الشيخ

عن بعض مفسرى كلامه اعتذارا عنه فى ذلك وهو انه ينبغى ان يحمل كلامه الى احسن الوجوه من ان الحركة

الحركة الدورية فى الكرة لا يقع فيها بوجه من الوجوه اصلا وقد يمكن ذلك فى الشكل البيضى اذا تحرك

على قطره الاقصر والعدسى على قطره الاطول ورد عليه بانه يجب ان يكون حركة الفلك اذا كان بيضيا

على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا على غير قطره الاقصر اذا كان عدسيا فلا يلزم الخلاء الا على فرض لا يحتمل

ولا يحدد فيه وعندى ان الكلام ارسطو لا غبار عليه اذ مراده ان المحدد لو كان غير كرى يحصل تمايز

فى سطح المحدب لا محدد ولزم من ذلك تمايزه فى العدم المحض بحسب الخارج وتسميته خلاء سواء كان تحرك

المحدد او لم يتحرك وظهور ذلك ظهورا بينا لمن يفرض تحركه على بعض الوجوه سواء كان ممكنا او ممتنعا وليس غرضه

ان تحقق الخلاء يتوقف على تحركه على بعض الوجوه يرد ان ذلك الوجه من الحركة لعله ممتنع فلا يلزم

الخلاء الا على فرض ممتنع فليتدبر جدا ومن الاقناعيات على كرية الافلاك ان الشكل الكرى افضل الاشكال

فهو اليق بالجرم السماوى اما الاول فلانه اقدمها بالطبع حيث يتصف بالوحدة الطبيعية وغيره من الكثرة

الحاصلة من الزوايا والاضلاع والوحدة قبل الكثرة وما بالطبع اقدم مما بالقسر ولهذا ايضا اثبات جميع

الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكرى واثباته لا يتوقف الى شئ منها كما يظهر من صحبة

كتب الهندسة واتمها بالذات لانه ذو مبدأ محدود وهو المركز وغاية محدودة هى المحيط لا انما

بينهما محدودة فمتى زيد او نقص منه لم يكن كريا بخلاف سائر الاشكال واحوطها لما يحويه لانه

يشتمل على كل شئ يكون قطره مساويا لقطره وليس يشتمل عليه شئ مما يساويه فى المقدار ويدل على كروية

الفلك من هذا الوجه قوله تعالى وانا الله لموسعون ولحكمها فى المقام لان القانون الهندسى

دل على ان الاوضاع الكثيرة تحل الى ما هو ابسط منها اعنى المثلثات وهى الى مثلثات اخرى ابسط

هذا ما ينافى الكرة واسهلها عن الافات لان الجسم ذو الزاوية معرض لها بسبب تعرض منها الزوايا

لخلوها عما يقيها ومما عليها ومنه المساوم بخلاف الكرى ويدل على الكروية من هذا السبيل قوله تعالى

فارجع البصر هل ترى من فطور واما الثانى فلان الجرم السماوى هو افضل الاجسام واكملها لانه

مجبان يختص

٦٤

مجبان يختص بما هو افضل الاشكال واشرفها المسئلة الثالثة فى بيان عدد العناصر كما قال واما العناصر

البسيطة فاربعة كرة النار المحاطة بكرة الهواء وكرة الارض المحاطة اكثرها بالماء كما سيأتى وانما اطلق

الكرة عليها لكوا الكروية مقتضى طبايعها لكونها بسائط مع بقاء كل واحدة منها على هيئة الاستدارة

اعنى الاحاطة امكن وان خرجت عن الكروية الحقيقية اما النار فلاشتعال الادخنة المرتفعة اليها قبل

ان يصل اليها فقعرها يخرج بذلك عن الاستدارة الحقيقية وان كان محدبها باقيا على اولها واما كرة الهواء

فمحدبها لما ذكرنا ومقعرها للتلال الارض ووهادها وامواج البحار وبذلك ظهر خروج كرة الماء والارض

عن الكروية الحقيقية وقد يعطف كل من الاشياء الاربعة على كرة لا على النار ليكون اشارة الى خروج كل منها عن

الكروية الحقيقية بخلاف النار لكونها قوية على احالة ما يصل اليها فليتأمل واستفيد عددها من ان ذوات

الكيفيات الفعلية والانفعالية معا ما تم وجدوا الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة

والمشمومة والمذوقة ولا تخلو عن جنسين من الكيفيات الملموسة هما جنس الحرارة والبرودة وجنس الرطوبة

واليبوسة والسبب فى ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء

ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذى يتوسط

بل يجده خاليا عما يدركه هو وهو لا يخلو من تلك المشاعر بخلاف اللمس ثم وجدوا ما لا يخلو عن جنسين من الملموسات

لا يخلو اما عن حرارة او يبوسة او عن حرارة ورطوبة او عن برودة ورطوبة او عن برودة ويبوسة ولم يجدوا

ما يشتمل على واحدة منها فقط ولا يمكن اجتماع اكثر من اثنين منها فالجامع بين الحرارة واليبوسة ولم

يجدوا يوجد الا ما يشتمل على مرتبة من مراتب معينة من كل منها هو النار والجامع بين الحرارة والرطوبة

كان هو الهواء والجامع بين البرودة والرطوبة كان هو الماء وبين البرودة واليبوسة كان هو الارض

وهذا البيان كما ترى مبني على الوجدان واختبار احوال الاجسام التي يلينا الاحتمالات العقلية فلا يرد انه يجوز
ان يكون بدل ما تلى من العناصر عنصر خال عن الكيفيات الاربعة ومشتملة على واحدة منها فقط فان قيل
ان اريد بتعرى الكيفيات ما هو في غاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اريد
اعم من ذلك فلا نسلم ان مراتبها غير محصورة فان اثبتتم لكل عنصر انه معدوم الاضداد والا لزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لم لا يستفاد الحصر من ضم الكيفيات بل من انفعالات فكل حرارة مزدوجة مع الرطوبة وهي
ليست الا مرتبة معينة هي حرارة الهواء وهكذا في غيره وقد يستفاد الحصر من ضم الكيفيات مرادا ما هو في
الغاية كما فعل الشيخ في الاشارات حيث قال والبالغ في الحرارة بالطبع هو النار والبالغ في الرطوبة
البرودة بالطبع هو الماء والبالغ في الميعا هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض وانما فعل ذلك وان
كان بيان الحصر بالازدواج هو المشهور لان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام لا يخلو من صعوبة
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار كما صرح به في الشفاء وكان قد بنى الكلام في الاشارات على المشاهدة
والوجدان وعلى الاحكام التي تدفع الاعلال النعوتية البحث وقد جاء في ذلك كلام القدماء في عيون
المسائل حيث قال الجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو بطبعه الماء والجاري هو
الهواء والشديد الانعقاد هو الارض كما ذكره المص في الشرح المسئلة الرابعة في جواز انقلاب العناصر
بعضها الى بعض بان يخلع كل واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر اخر وبذلك علم اشتراكها في المادة
ويسمى خلع الصورة فسادا ولبسها كونا قال المص في شرح الاشارات تغيرات الاجسام بصورها لا يقع
في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن ويسمى فسادا وكونا وتغيراتها بكيفياتها تقع في
زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون الاخر ولما كان
العناصر

العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها من الثلاثة الباقية كانت انواع
الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلاثة لكن الواقع منها انما هو ما يكون بين عنصرين
متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف الابعد تكونها وسائطا اعني لا يتكون الهواء
من الارض الابعد تكونه ماء ويح يكون ذلك التكون بالحقيقة تكوينين والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلث انواع
احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين
متعاكسين من الكون والفساد فان الانواع الاول ستة وهي بسائط واربعة من الباقية مركب من بسيطين
وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبات من ثلثة بسايط وهما تكون الارض
من النار وعكسه والى هذا اشار بقوله وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير الغير الملاصق بوسط واحد
او وسايط متعددة اعني اثنين كما عرفت تفصيل ذلك واما بيان ذلك فليبدأ بالازدواج بين الهواء والماء
لان الكون والفساد بينهما اظهر اما انقلاب الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحاصل على ظهر
الاناء الذي برد بالجمد وذلك لان الندى الذي يحدث هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان
لا يكون منه بل اما ان يجتمع من الاناء الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكرو الكون والفساد كالشيخ ابي
البركات وغيره زعما منهم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة
الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه زالت الحرارة من تلك
الاجزاء فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء واما ان يترشح ما في داخله والاول باطل لان الهواء
المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت
باقية فقد يتصاعد بحسب افراط حرارة هواه وكانت لا تبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم ا

تلك الاشياء اما انفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع
حصوله على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما انتقاصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما
تراخي زمن حصوله فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان
يجتمع الاجزاء التي تكون في الهواء اعني من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة
مع جذب حرارة الهواء لا تتمكن من خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود بخلاف جميع ذلك لانا نرى حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من البرد
فان قيل يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها تحدث دائما فتجاور الاناء دائما وايضا يجوز
ان يجذب الاجزاء من المكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلاثة وايضا
ان كانت برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء المطيف به لوجب ان يفرض كلما يصير كل هذا الهواء ماء ويسيل
لا محالة ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا الى ان يجري الماء جريانا سائلا واذ ليس فلك فعلم انه حدث عن اجزاء
مائية قليلة المدد وايضا الوجب ان تركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة
والهواء متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل ازاكب على سطح الاناء قطرات صغار
كحبات متفرقة وايضا تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجبلية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع
التي يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب كثرة الهواء ماء وايضا بعد نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فان يلزم ان يتم الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء
قلنا الجواب عن الاولين انا نفرض ذلك في بيت او صندوق من رصاص او حديد مثلا مسدود الاطراف
والمنافذ بحيث لا يمكن وصول امداد من بخارات الارض ولا حركة من خارج البيت والصندوق ومن الثالث
ان جرم

ان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا والمتكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوي
المكيفة استد تكيفه بما فوق ما يستد تكيف غيره ولذلك يعالج بالاواني الرصاصية المستملة على المايعات
الحارة فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به ماء والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة
يحيله الهواء المطيف به ظاهر من البرودة الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء دائما على سطح الاناء اما اذا نحى
عنه واتصل الهواء بسطح الاناء عاد الى الفساد ومن الثلاثة الاخيرة في شرح الاشارات من ان ذلك ليس
بحاج فيما فرضنا لانا لم ندع ان البسيط ذلك او برودة هي وكالفاعل اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع
اياها عن ذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم
الكون والفساد عند حصول برودة ما فلعل ذلك لفقدان شرط او وجود مانع وان لم نعلمها بالتفصيل
هذا والثاني ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ما يلي البرد وجود الجمد
الذي لم يتحلل بعد وثانيها ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الترشح لكنه يوجد في غير ذلك
الموضع ايضا وثالثها ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الترشح ايضا بل ينبغي ان يكون اكثر لان النار
الطف واقبل للترشح لرقة قوامه وليس كذلك الاستشهاد الثاني في السحاب المتولد في قلل الجبال دفعة
من صحو الهواء لا من اتيان السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر والشيخ حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
وطوس وغيرهما وقد يشاهده اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واما عكس ذلك اعني انقلاب الماء هواء
فظاهر عند غليان الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما نشاهد عند غليان القدر واما الازدواج بين النار
والهواء فاما انقلاب النار هواء فظاهر من الشعل المرتفعة فانها تتحول الى الهواء على ما نشاهده ولا يبقى لها
حرارة محسوسة ولذلك لا ترى ولا تحرق ما يقابلها واما عكسه اعني انقلاب الهواء نارا فيكون بالحاح

النفخ على الكير وسد الطرق التي تدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك ولعل الاذن والج بين
الماء والارض فاما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تترسب بحيث تصير حجارة صلبة وترى
الاحجار من تلك المياه في زمان قليل فليس الحجر من تلك المياه بل يبان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا بعدما
ذهب عنها الماء بالتبخر او النضوب والا لم يكن انعقاد ذلك الا في زمان معتد به مع تفاوت كثير بين حجمها
قال استاذنا الحكيم الالهي قدس سره في شرح الهداية بل الحق ان ذلك الخاصية في بعض المواضع من الارض
خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت ذو بالطول الاعرض
فظهرت بالان الانزل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب الناس حجرا وقد شوهدت في بعض البلدان اشياء
محجرة على هيئات الاشخاص انسانية من رجال ونساء وولدان ولا يعوزها من الشكل والتخطيط شيء
واشخاص بهيمة وسائر امور يتعلق بالانسان على حالات مخصوصة واوضاع تغلب على الظن انها كانت
قوالب انسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم انتهى واما عكسه
اعني انقلاب الارض ماء فعند تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياه سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل
اعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح
كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية كيف يصير ملحا ويذوب بالماء وهذه
هي الانقلاب بغير وسط ومنها ما يعلم الانقلابات بوسط او وسايط واما ان الانقلاب بغير الوسط يختص
بالمتجاورين كما قيل فيكذبه ما قيل تولد الصاعقة من النار كما سبق في كلام الشيخ وما يأتي في الكتاب
من ان النار قوية على احالة المركبات الى نفسها **المسئلة الخامسة** في احكام كل واحد من العناصر
فالنار حارة يابسة اما حرارتها فظاهر لا ثبات فيها واما يبوستها فخفية واستدلوا عليها بوجوه
الاول

الاول انها تفني الرطوبة عن الجسم الحاوي لها وان كان بتحليل الاجزاء الرطبة اللطيفة فانها انما تفعل ذلك
بالمنافاة لا بالخاصية ولا منافاة بين الحرارة والرطوبة فيجب ان يكون ذلك ليبوستها الثاني انها لو لم تكن
يابسة لكانت رطبة اذ لم يجد عنصرا بكيفية واحدة فقط ولو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة
اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف
فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس كما في الحطب الرطب واليابس وفيه ان عسر استحالة الرطب اليها لعله البرد
المائية التي فيه ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يحيل اليها سريعا والحطب الرطب اذا احمي يسرع اليه
الاشتعال لا يقال اذا كان برودة الرطب يفيق عن استحالته فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع اشتعالا
لانا نقول البرودة كيفية فعلية فلا يقوى قوتها اليبوسة التي هي كيفية انفعالية فتامل الثالث ما ذكره الشيخ
في الشفاء من انها اذا خمدت وفارقها سخونتها تكون منها الاجسام صلبة ارضية تقذفها السحب الصاعق
قال المص في شرحه وفيه نظر لان قوله انها انما يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من
الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء مائية
صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر ثوانيه وايد الفاضل الشارح بان الصواعق
على ما حكاه الشيخ تشبه الحديد والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذه الاختلافات بل
كانت مادتها الادخنة والابخرة التي هي الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها انتهى وقيل انها رطبة
لانها سهلة القبول للشكل ويرد عليه انه على تقدير تسليمه لعله لمخالطة الهواء ولا يدل على كون النار التي
عند الفلك كذلك ولا يمكن ان يقال ان حرارتها ايضا لعلها لمخالطة الهواء والا لكانت اقل حرارة من
الهواء ولهي نقول انها اسهل قبولا للشكل من الهواء شفافة لا تمنع نفوذ الشعاع فيها والمراد النار البسيطة

الصرفة وهي ما عند الفلك وانما حكموا بكون النار عند الفلك لما وجدوا من طلب هذه النار الموجودة عندنا
وحركتها الى فوق مكان الهواء فحدسوا من ذلك ان لها اصلا ومعدنا هناك وايضا وايضا دل على ذلك
ما وجدوا من حدوث ذوات الاذناب وما يشبهها هناك وكونها شفافة ظاهر حيث لا يمنع نفوذ الشعاع
ويكون ذلك لعدم الضوء واللون اصلا فتقرر الشفاف ايضا بما لا لون له ولا ضوء له ليس بتبجح على ما زعم
الشارح القوشجي مستندا بان الزجاج الملون ليس بشفاف صرف بل اعتبر ما فيه من لون يمنع الشعاع لا غير
فتدبر قال الشيخ في الاشارات اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون لها اذا علقت شيئا ارضيا
ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل
عن مصابيح اخر ثم قال فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون
منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت ولعل في الشعر السابق طفئ احيانا ما عهدنا كما اذا القينا
متجمرة في تنور مسجر صارت النار فيها شفافة لقوتها فان الشجرة تشتعل ثم تنطفئ متحركة بالطبيعة اي بتبعية
الفلك بدليل حركة ذوات الاذناب الحادثة بقرب الكرة الاثيرية حركة طولية هي نفس الحركة اليومية وقد
يشاهد لها مع ذلك حركة خاصة ايضا سواء كانت طولية او عرضية لكنها مستقيمة وانما حكموا بكون حركة
كرة الاثير هذه الحركة المستديرة بتبعية الفلك لما فيها من صعد ميل مستقيم كما يشاهد من النار الموجودة
عندنا فلا يجامعه ميل مستدير لها مستقيمة ولعله هي النار الصرفة البسيطة اعني الغير المخلوطة مع غيرها
وما يخالطها منها مع الهواء عند وفي طبقات الهواء وقوية على احالة المركب اليها على طبقة على قولها
طبقة واحدة وفي بعض النسخ وقوة على احالة المركب اليها وحينئذ يكون عطفا على طبقة واحدة وما يقال من
حدوث صفة سلو مندر لوصح لعله لطو الانفعال كما في كثير من الجواهر المعدنية او لخاصية فيه فلا ينافي كلية
الحكم

الحكم والهواء حار لان الماء بالتسخين والتلطيف يصير هواء وما يحس من البرودة انما هو لمجاورة الارض والماء
والمخالطة مع الابخرة رطب بشهادة الحس شفاف وهو ظاهر له اربعة طبقات الاولى وهي المخلوطة بالنار
ويتلاشى فيه الادخنة الغليظة المرتفعة ويكون منها الكواكب ذوات الاذناب وما يشبهها من النيازك
والاحدى الثانية الهواء الصرف او القريب من الصرافة وتحصل فيها الادخنة اللطيفة وتحصل منها الشهب
الثالثة الهواء البارد وما يخالطه من الابخرة الباقية على برودته لعدم وصول اثر الشعاع المنعكس من
وجه الارض اليه الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الغير الباقي على صرافته برودته المكتسبة
لمكان الاشعة المنعكسة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف شفيف دون شفيف الهواء وذلك
بوجه محيط بثلاثة ارباع الارض تقريبا فان كلا من العناصر على هيئة الاستدارة يحيط بعضها ببعض فالارض
كرة مصمتة وقد احاط القريب من ثلثة ارباعها الماء فالماء على هيئة كرة مجوفة غير تامة قد انقطع بعض جوانبها
وبلاد من الارض فمجموع الماء والارض صارتا كرة واحدة تامة الهيئة له طبقة واحدة هي البحر المحيط
بالارض ولم يبق على صرافته لنفوذ اثار الاشعة فيه ومخالطته بالاجزاء الارضية وليس لهما تميز بين ابعاضه
بحيث يختلف في الاحكام اختلافا يعتد به والارض باردة لانها لو خليت وطبعها ولم يعرض معها ما يؤثر فيها
بالقسر او تسخينها كذلك ولو فرض ما يسخنها تسخينا قليلا لظهر عنها برد محسوس ولذلك لو ظهر وضع حجر
محموم في هواء طلق او قليل الحرارة حينا ومضى عليه زمان ما يحس البرد لا محالة سيما من باطنه اذا شق
فاندفع ما قيل انه لا دليل لهم على ذلك والتجربة لا تفي بذلك اذ لا تتم خلو الارض في زمان من الازمنة
عما يبردها او فرض الخلو لا يفيد شيئا وايضا كانها الغبراء الابرد وفيها اذ لا وجه لان تكون يبوستها
على ما توهم والا لكانت النار كيف وبابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما كونها في الوسط

اى كونه بحيث ينطبق مركز حجمها على مركز العالم فلانها لو لم يكن كذلك لكان مايلا اما الى احد الخافقين
المشرق والمغرب اى الجهة وراما الى احدى سمتى الرض الراس والقدم واما الى احد قطبى الشمال والجنوب
واما الى غير هذه الجهات فعلى الاول يلزم ان لا يكون زمان ان تطلع الكواكب وانخفاضها من مظهورها
متساويين لان دائرة نصف النهار المارة بسمتى الراس والقدم المميزة لزمانى الارتفاع والانحطاط
ولا يمكن ان تمر بقطبى العالم فلا تنتصف المدارة بل تقسمها بقسمين مختلفين اعظمهما ما يلى جهة الشرق
ان كان ميل الارض الى جهة الغرب وبالعكس ان كان بالعكس وعلى الثانى يلزم ان لا يكون دائرة الافق
التى قطباها سمتا الراس والقدم مارة بمركز الارض مارة بمركز العالم فلا تكون عظيمة فلا تنتصف
الفلك بل بقسمه قسمين مختلفين اعظمهما ما يلى سمت الراس ان كان ميل الارض الى سمت القدم وبالعكس
ان كان بالعكس وعلى الثالث يلزم ان لا ينطبق ظلا الشمس وقت طلوعها وغروبها فى يوم واحد
عند كونها على معدل النهار بل يتقاطع الظلان على مركز المقياس وعلى الرابع يلزم ما ذكر امكان
انخساف القمر فى غير مقاطراته الحقيقية للشمس واللوازم باسرها باطلة كما يظهر لمن يعتبر الاحوال المذكورة
فمركز حجم الارض هو مركز العالم واما الثانى كونها فى الوسط ساكنة فبين ولبث بمتحركة حركة وضعية
كما زعم بعض الاوائل ان شروق الكواكب وافولها بسبب حركة الارض حركة وضعية من المغرب الى
المشرق لا بسبب حركة الفلك لانه يلزم استحالة تحرك الكواكب حركتين مختلفتين فى زمان واحد لان
احديهما الى العرض ولا يمكنهم اسناد الحركة البطيئة الى الارض لتعددها واختلافها فاسند الحركة
السريعة اليومية الى الارض فانها اذا تحركت كذلك وفرضت الكواكب ساكنة فى افلاكها او متحركة
بحركة ابطأ منها ظهرت لنا منها كل ساعة من جانب الشرق ما يكون محجوبة عنا بحدبة الارض واحتجبت

منه جانب

منها فى جانب الغرب ما يكون ظاهرة لنا فهناك ايضا ثانيا فلانها لو تحركت كذلك اعنى حركة مستديرة لزم ان يكون فيها
ميل مستدير مع كونها ذات ميل مستقيم وذلك لا يستطيع ذلك واما ما قيل من ان ذلك يوجب ان لا تقع
المرمى الى الهواء على موضعه الاول بل يجب ان يقع فى الجانب الغربى منه او يوجب ان حركة ما انفصل منها
كالسهم والطاير الى جهة حركتها ابطأ والى خلافها اسرع فضعيف لانه يجوز ان يكون الهواء المتصل بالارض مع
ما فيه شايعا لها ابتاع الاثير الفلك فلا يلزم شىء من ذلك كذا ذكره المص فى التذكرة فثالثة اى بل اجيد
بسيط ظاهر فاسمعها وهو ما يلى المركز وحكى بعضهم انه قد حفر له قناة فخرج من البئر ما يحس بثقله وصلابته من حجر
ان يجس بالبصر فلا بد وما توهمه الشارح القوشجى من ان الحكم بتشقيق الارض مناف وقوع الاصطخاف لانه
كاد بنفذ شعاع الشمس فى الارض فاى شىء يحجب نور وجه القمر وحكم لاجل ذلك انه من قبيل الطغيان
القلم لما بانك طبقات الاولى الارض الصرفة المحيطة بالمركز الثانية الطبقة الطينية وهى المجاورة لها
الثالثة الطبقة المنكشفة من الماء وهى التى يحتبس فيها الابخرة والادخنة ويتولد منها المعادن و
والحيوانات وتنقسم الى البرارى والجبال وهى المعروفة بالربع المسكون المنقسم الى الاقاليم السبعة ولما
السبب انكشافها فقد قيل هو انجذاب الماء الى ناحية الجنوب بغلبة الحرارة فيها بسبب قرب الشمس لكون
حضيض الشمس فى البروج الجنوبية وكونها فى القرب اشد شعاعا من كونها فى البعد وكون الحرارة الارضية
من الشعاع اشد لا اقوى لاجه وشان الحرارة جذب الرطوبات وعلى هذا يمكن ان ينتقل العمارة من
الشمال الى الجنوب ثم من الجنوب الى الشمال وهكذا بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الاخر ويكون
العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع فى الصيف قرب الشمس من سمت الراس وقربها من الارض
فيبلغ الحرارة الى حد النكاية والاحراق ولا العيدان فى الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والتنفيح

وقيل بسبب كثرة الوهاد والاغوار فى ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجية فيتحدر المياه اليها
بالطبع ويبقى الموضع المرتفعة مكشوفة وقيل ليس له سبب معلوم غير العناية الالهية لتقرير مستقر الانسان
وغيره من الحيوانات وما دة لما يحتاج اليه من المعادن والنباتات واما انقسامها الى الاقاليم السبعة
فبيانه انه لما لم يكن على خط الاستواء وهو عبارة عن الدائرة الحادثة فى سطح الارض بتوهم قطع معدل
النهار اعنى منطقة الحركة اليومية اياها ولا على ما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة يعتد بها بافراط الحرارة
ولم يكن حول القطبين عمارة اصلا لافراط البرودة ووقع معظم العمارة فى الربع المسكون بين ما يجاوز عشر
درجات من العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسموا هذا القدر سبعة اقسام
فى العرض حسب ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال فى الحر والبرد فاعتبروا فى الطول الامتداد من المشرق
الى المغرب وفى العرض تفاضل نصف ساعة فى مقادير النهار الاطول اعنى ما لكون الشمس فى الانقلاب الصيفى
فكل واحد من الاقاليم السبعة منحصر بين مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شىء بالبساط المفروش لا بحيث
يكون احد طرفيه وهو الشمالى اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثانى
حيث العرض وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث الارض
ثلث واربعون وخمس واخره حيث الارض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء
واخر السابع منتهى العمارة المسئلة السادسة فى تركيب المركبات من هذه الاربعة وبيان
حصول المزاج ولهذه الاربعة اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد على ما مر من انقلاب بعضها
الى بعض ومنها انها اركان العالم اذ بنضدها يتم العالم الجسمانى ومنها انها يحل اليها المركبات ولهذا
الاعتبار يسمى عناصر ومنها انها يتركب منها المركبات ولهذا الاعتبار يسمى اسطقسات على ما قال

المركبات

واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها واعلموا ذلك ان المركبات اذا حللت بالقرع والانبيق ظهر
منها اجزاء ارضية ومائية وهوائية وبخارية فهذه ثلثة فلا بد من نار المنضج وهى الرابعة واما وجود
النار فظاهر محسوس وما قيل من ان النار لا يمكن وجودها فى المركب اذ اختلاطها بالاجزاء الارضية والمائية
يوجب انطفائها فاجيب عنه بان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء ومن كون تحليل المركبات الى
هذه الاربعة يظهر كونها تركيبا منها وهى اى المركبات بعضها بحسب الانخفاض حادثة عند تفاعل بعضها
فى بعض لكونه مسبوقا بحركة واجتماع واما حدوث المركبات بحسب الانواع فيثبت باثبات حدوث الاجسام
كلها ثم اشار الى الكيفية الفاعل وبيان ذلك ان فى كل عنصر مادة وصورة وكيفية والفاعل لا يمكن
ان يكون هى المادة لانها منفعلة محضة كما مر ولا ان يكون المنفعل هى الصورة لان شانها الفعل و
لا القبول والانفعال فبقى ان يكون الفاعل اما الصورة او الكيفية والمنفعل اما المادة او الكيفية لكن
لا فرق بين فعل الصورة والكيفية هنا لان فعل الصورة فى غير مادتها لا يكون الا بتوسط الكيفية وهذا
معنى قوله فتفعل الكيفية اى لا بد من فعل الكيفية واذا كان فعل الكيفية مما لا بد منه فالمنفعل لا يمكن ان يكون
هو الكيفية نفسها لان الفعلين ان كانا معا يلزم اجتماع الفاعلين فيلزم اجتماع الفعل والانفعال
من جهة واحدة وان كانا على الترتيب يلزم ان يعود المنفعل المغلوب فاعلا غالبا فتعين ان يكون
المنفعل هو المادة لكن معنى انفعال المادة هنا هو استحالتها فى كيفيتها وهذا معنى قوله فى المادة فتكسر
حرارة كيفيتها فان قلت ما ذكره هنا يخالف لما قال فى شرح الاشارات من ان العناصر اذا امتزجت
وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها فى الاخر من حيث ينفعل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان
متقدما على الانفعال لصار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه

وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا من جهة واحدة وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منهما
بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن العكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة
عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تنكسر الصورة وتنكسر الكيفيات انهى فحصل هناك الفاعل
هو الصورة والمنفعل هو الكيفية وهنا الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة على انه يلزم هناك
امر اخر وهو انه جعل المنفعل هو المادة في كيفيتها ولا فرق بين انفعال الكيفية وبين انفعال المادة
في الكيفية فيلزم كون الكيفية فاعلة ومنفعلة قلت اما المخالفة فمندفعة بما ذكرنا من انه لا فرق بين فاعلية
الصورة وفاعلية الكيفية لكون فعل الصورة في غير مادتها بتوسط الكيفية وكذا لا فرق بين انفعال
الكيفية وقد صرح هو ايضا بذلك في شرح الاشارات حيث قال وههنا بحث وهو انكم حكمتم فيما مر ان الصورة
انما تفعل في سائر المواد بتوسط الكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصورة فاعلة والكيفيات منفعلة
فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصورة فاعلة والثاني جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة
والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة ولكن انفعالها واستحالتها في
تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصورة فاعلة في غير موادها بل فاعل تلك الكيفيات انهى وعلى هذا ينبغي
توجيه ما ذكره هنا بما يطابق ما ذكره في شرح الاشارات وهو مذهب الحكماء وان كان خلاف الظاهر
فان كان ظاهر كلامه هنا انه اختار مذهب الاطباء من كون التفاعل بين الكيفيات لعدم قولهم بالصورة
النوعية كما صرح به في شرح المقاصد الا انه لا يتبعه كما ستعلم واما الاخر فلانا قلنا بين كون الكيفية
فاعلة من جهة الصورة ومنفعلة من جهة المادة فهذا هو مآل كلام المص في الكتابين وهذا هو المنسوب
الى بعضهم من ان المحوج هنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين محذورا ثم

المنفعلة

المنفعلة فان تلك الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لم تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة
على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انك رأيت الكيفية ومغلوبيتها باعتبارين لم تلك الكيفية
وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة قلت لا نم ان فاعلية
الصورة في غير مادتها تتوقف على غالبية الكيفية بل تتوقف على وجود الكيفية لتعد مادة الغير لقبول فعلها
فكل من الكيفيتين تعد مادة الاخرى في زمان واحد فاذا تم الاستعداد ان تنعدم الكيفيتان وتتكيف
المادتان بكيفيتين اخريين على ما هو شان المعد فالفعل المنسوب الى الكيفية ليس الا الاعداد فظهر انه
لا محذور في وجود الاشكال اجتماع الفعل والانفعال اذ صيرورة المغلوب غالبا الا بالقول بفاعلية الصورة
ثم يمكن اختيار كل من الشقين في الاشكال الاخير كون الفاعلين معا وتقريره على ما عرفت وكونهما على الترتيب
ونقول في تقريره لا نم استحالة صيرورة المغلوب غالبا الا في الاعداد انما ذلك فيما هو فاعل على الحقيقة
فيجوز ان تنكسر الكيفية اولا ثم تصير معدة لكسر تلك اي الكيفية المتضادة التي معدة لانكسار الاولى
وسيجيء ذلك في كلام الشيخ في ابطال المذهب المخترع ويمكن ان يكون هذا هو مراد من اختار في دفع الاشكال
هو ان الكاسر هو اصل الكيفية والمنكسر هو صورة الكيفية اعني ان يكون مراده هو الاعداد لا الفاعلية
الحقيقية هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام الذي هو من مزال الاقدام واما ما قيل من ان الصورة ليست
بفاعلة هنا لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية
متوسطة بينهما وليس هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو
الكيفية فجوابه على ما في شرح المقاصد هو ان الصورة المسخنة هنا هي الصورة المائية بتوسط الحرارة
العارضة فان من قواعدهم ان صورة كل عنصر يفعل في مادته بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية سواء

كانت ذاتية او عرضية ثم انهم اعتبروا في هذا التفاعل تصغر اجزاء العناصر وتماسها كما اشار اليه لا لان
تاثير الجسم كما ذهب اليه بعضهم اذ التماس ليس بشرط في تاثير الاجسام كما في تسخين الشمس الارض وجذب
المغناطيس الحديد بل لان التفاعل لحصول المزاج لا يكون الا بطريق المماسة ولذلك كلما كان التصغر اكثر
كان الامتزاج اشد لكون المماسة ح اتم هذا واعتبروا ان يكون التفاعل الذي هو سبب المزاج بين العناصر
الاربعة لان لكل في كل منها فائدة لا يتم بدونها امر الكيفية المتوسطة المتشابهة المسماة بالمزاج على ما
قال ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ولذا نرى المركب والتراب لا يترتب عليه
اثار الامزجة وهذا اشارة الى تعريف المزاج وانما اعتبروا فيه التشابه والمراد منه ان يكون الحاصل في كل
جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة الممتزجة مماثلا للحاصل في الجزء الاخر ومساويا في الحقيقة النوعية من غير
تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا
الهوائي والارضي لكون هذا المعنى معتبرا في حقيقة المزاج اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج حقيقة
وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها لما كان هنا الفعل والانفعال
ولم يتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة من الصور التركيبية التي قد مر الاشارة
اليها واما اعتبار التوسط فيه والمراد منه ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها
بمعنى ان تستحر بالقياس الى الجزء البارد وتستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذلك في الرطوبة واليبوسة
فللاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح والمراد هو توسطها كما صرح به الشيخ في الاشارات
وقال المص في شرحه اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد عشرين كانت الكيفية المتوسطة اقرب
الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية المتوسطة على الاطلاق

دائما الى بين هنا

بل توسطا ما هذا مع حفظ صور البسائط اشارة الى رد مذهب جماعة نقله الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفا
لكن قوما ممن قد تاخر عهده قريب زماننا هذا ذهبوا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل
بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس ح
صورة واحدة فتصير لها هيولى وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات
الحيثية ويرى ان الممتزج يستعد بذلك لقبول صور النوعية التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة
صورة اخرى هي صورة من النوعيات ثم رد هذا المذهب بوجهين الاول قوله لو كان هذا الراي حقا
لكان المركب اذا سلط عليه النار وفعلت فيه فعلا متشابها فلم يكن الفرع ولا يبقى مميزا الى شيء قاطر متحجر
لا يثبت على النار الشيء والى شيء ارضي لا يقطر البتة فانه ان كان كل جزء منه كالاخر فانه وفي الاستعداد تحصل
او ان اختلف فيجب ان يكون اختلافه بالاشد والاضعف حتى كان الاجزاء اسرع استعدادا ومع ذلك فانه كان
يكون ذلك فيها وهي متلبسة صورة اخرى واحدة لا تباين بينها بل لا بد من تباين وذلك التباين اما ان
يكون بامور عرضية او صور جوهرية فان كانت امورا عرضية فاما ان تكون من الاعراض التي تلزم طبيعة
الشيء فالطبايع تلزمها اعراض مختلفة وان كانت من الاعراض وعرضت عليها من خارج فاما ان يكون الاجزاء
الارضية مثلا تقتضي في كل مثل ذلك التركيب ان يكون اذا امتزجت تعرض لها من خارج دائما مثل ذلك
العارض او لا تقتضي فان كانت تقتضي وجب من ذلك ان يكون لها عند الامتزاج خاصية استعداد لحفظ
ذلك ليس ذلك لغيرها وذلك الاستعداد اما ان يكون امرا جوهريا فتمايز بالجوهر فيكون البسائط متمايزة
في المركب بجواهرها او امرا عرضيا فيعود الكلام من راس واما ان يكون الاجزاء الارضية مثلا تقتضي في كل
مركب مثل ذلك التركيب ان يكون اذا امتزجت يلزمها من خارج بل ذلك قد يتفق في بعضها اتفاقا ولكن

٦٧

كان كان ذلك بالاول ولم يكن كل مثل في ذلك الترتيب موجبة لاختلاف في ذلك التغير ولا يمكن ان يوجد
من الهموم لم في نوعه ينقطع كله او لا يرسب او يرسب كله ولا ينقطع ولهذا كان يجب ان لا يكون التحليل
مفنيا الحيوانات والنباتات بافناء مادة وابقاء مادة اعني افنا المتحلل الرطب وابقاء اليابس
والوجه الثاني قوله ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فالذي يبطل صورها الجوهرية فلا يخ
اما ان يظن ان النار مثلا تبطل صورة الارض او شيء خارج منها يكون ذلك الشيء من شانه ان يبطل صورتها
اذا اجتمعت فان كانت النار تبطل صورة الارض فاما ان تكون مبطلة لصورة الارض وناريتها موجودة
او مبطلة وصورتها معدومة فان ابطلت والنارية معدومة فيكون ابطالها للصورة الارضية بعد عدم
النار او مع عدم النارية وعدم ناريتها في هذا الموضع ايضا انما هو بسبب الارض والكلام في ذلك مع
الكلام بعينه واما ان يكون شيء اخر خارج هو الذي يبطل صورة كل واحد منها اذا اجتمعت فان كان
يحتاج في ابطال الصورة النارية مثلا واعطاء الصورة الاخرى الى الارض والارض موجودة او
الارض معدومة فقد دخلت الارض في هذه المعونة وعاد الكلام من راس وان كان لا يحتاج فلا حاجة
الى المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يكون منه الكائنات
بلا مزاج ثم قال فاما الاستحالة فلا يلزم فيها مثل هذا القول فان النار مثلا اذا كانت علة لتسخين
مادة الارض كانت علة وهي نار بالفعل وليس لتخونه موجودة فيها وان انتقضت لانها ايضا تفعل
البرودة بمادتها فان الارض بالفعل فيكون فاعلة بهيئة ومنفعلة بمادته ويكون الهيئة عند ما تفعل في
بدل لا بالمادة موجودة والمادة عند ما تنفعل موجودة فلا يعرض فيها هذا الشك انتهى كلام الشفاء
وهذا ما وعدناك انفا ثم انه اشار في الاشارات الى هذا المذهب ورده بقوله واذا امتزجت لم تفسد

فواها

٧٣

فواها والا فلا امتزاج فنقل المص شرحه المذهب المشار اليه من الشفاء ولم يلتفت الى الجواب الذي
فيه بل فسر قول الاشارات فلا امتزاج بانه لا امتزاج بل هو فسادها وكونها لان المزاج انما يكون عند بقاء
الممتزجات باعيانها هذا كلام المص فاعترض عليه بانه ربما يلزم من هذا القائل ان الموجود في جميع الامثلة
بين الاختلاطات المستبعدة صور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وليس هناك استحالة في الكيفيات
وتوسط بينهما على ما ذكره قوم وظني ان مراد الشيخ ليس ذلك بل مراده هو الاشارة الى الجواب الثاني من الجوابين
الذين نقلناهما من الشفاء وهو اعني قوله وان كان لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصور النارية
واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يكون عنه الكائنات بلا مزاج فان هذا هو حاصل الجواب
الثاني اي حاجة الى امتزاج بين العناصر قبل ذلك ثم قال في الشفاء لكن الامور المشكلة التي جاء مجرى ان يورث
شكا في هذا المذهب المحدث هو انه ان كان الممتزج لا يتغير جواهره بل انما يتغير كلها فيكون النار
موجودة فيه ولكنها تنحل قليلا ثم يتعقب المزاج صور زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصور ليست
من الصور التي لا شيء في الكل من الصور الاجتماعية مثل صور التاليف كالاشكال والاعداد فان المصانع
مثلا ليست من الصور التي تكون من هيئات اجتماع احاد فلك حتى تكون الجملة ولا الواحد من احاد الجملة بل هي سارية
في كل جزء فالجزء الموجود من الاسطقسات في المركب وهو نار مستحيلة ولم تفسد فقد اكتسب صورة الحية فيكون
من شان النارية نفسها اذا لحق بها نوع من الاستحالة ان يصير لها وكذلك كل واحد من البسائط ولا يمنعها لوجود ذلك
صورها فيكون من شان البسائط ان يقبل صور هذه الانواع وان لم تتركب فنقول ليس اعتراض هذه الشبهة
على احد المذهبين اولى من اعتراضها على المذهب الاخر فان صاحب هذا المذهب ايضا يرى انه احتيج الى اختلاط
وحصول الفعل والانفعال شرطا في خلع صورها وتلبس الصورة التركيبية ولولا ذلك لما كان لتركيبها

٦٧

فانه يجب من ذلك ان تلك الاستحالة اذا عرضت للفرد منها قبل الفرد وحدة تلك فان كان لا يقبلها
لان تلك الاستحالة تستحيل فيها الا ان تختبر اجزاؤها وتجاور فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة
وان تكون تلك الصورة مستحيلة لا تحفظه الا بتلك المجاورة وان الصورة لا تحل مادة لا تحفظها الا مع
هذا من العلل هو جواب منزلة الطائفتين انتهى ملخصا ظ وقد سبق في مباحث المكان الطبيعي ما له
تعلق بهذا الكلام واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة وهو ظاهر وعلى القول بالكون
ايضا فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تكون هنالك وكان في المتقدمين من
ينكرها كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون
ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية
وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب
ويظهر للحس بعد ما كان غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا
وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ
من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان
فانهما اشتركا في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار مخالطة وتفترقان في ان احدهما يرى ان
النار برزت من داخل الماء والاخر يرى انها وردت عليه من خارجه واتفاقهما على ذلك الحكم يتناول
كون شيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر كذا في شرح الاشارات مطابقا لما في الشفاء غالب
في غلطهم هو ظنهم انه اذا كان مسلما ان الشيء لا يكون عن لا شيء فقد صح انه كل شيء يكون عن شيء بهذا الطبع
ولانه اذا كان مسلما ان الشيء لا يكون موضوعا للشيء استحال ان يكون الشيء عن الشيء اما الاول فلنفهم مسلما

يجوز

٧٤

يجوز ان يكون الشيء لم يكن عن لا شيء ولكن يكون عن شيء ليس شائعا في النوع ولا مشابهة في الطبع قال واما
المقدمة الاخرى وهي ان الشيء لا يكون موضوعا للشيء هذا اذا قيل انه كان عنه وهو موجود فيه واما
اذا كان الوضع ان الشيء كان عن الشيء بعد ان الشيء لم يصر الشيء موضوعا للشيء والاولى ان يقال عن الشيء
حتى لا يقع هذه الشبهة انتهى والشيخ نبه في الاشارات على فساد المذهب الاول بما شرحه ان النار الكثيرة التي
تنفصل لمح من خشب القضا وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على
سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في القضا الا النارية الباقية بعد التجمير لامتنع التصديق بوجودها
بالفعل فيه وجود الابيض السرمي والحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف ان يصدق بوجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك
في الزجاج موجودا لكان يبصر لكمال سيد البلور اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس لما
في باطنه واعترض عليه الامام بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية فيها
مع انها غير ظاهرة في الحس عند السحق والدق فلم لا يجوز ان يكون هنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن
بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء
النارية التي في الفرفيون ربما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا امثال ذلك نا قضوا مذهبهم
والالزمهم ما مر وعلى بطلان الثاني بحسب امور من المشاهدات الاول ان السخونة يحدث بالحركة العنيفة
فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في الشيء كالمحكوك
وهو الشيء اليابس الصلب الذي يلمس مثله بماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق
من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية كالمخلخل وهو الذي يحصل قوامه بالمرتبة فيما تخلخل الهواء

الكير بالحاح النفخ فيه ودفع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن الحالة لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة
القوام وتخلخله تقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا
فانه يسخن ايضا الثالث ان المايعين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالقمقمة
مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار ونيرها
في المايع يوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر بسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس كذلك الثالث الاناء
المصمود المقدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمتنع عن تسخين ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء فيه
به الا بعد خروج شيء يقيد بدخله اذ التداخل محال وليس كذلك الرابع القماقم الصلبة اذا ملئت ماء وشدت
سدا محكما ووضعت على نار معوتة فانها تنشق بعد مديدة من كثرة ما نار او يعج صيحة عظيمة حالة تحدث
السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون
معا الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع بل تنزل ولا قاسر هناك
فاذن هو الاستحالة المسئلة السابعة في الاشارة الى اختلاف المركبات اجناسا وانواعا بل
واشخاصا انما هو لاختلاف الامزجة التي لها بعد المتزج لفيضان صورة من واهب الصور جل قدره
واليه اشار بقوله ثم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدتنا فيها
بحسب التفصيل بيان ذلك ان المركبات اخصها له صورة حافظة للتركيب فقط تسمى صورة لا نفس لها وتسمى
معدنيا وصورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له وتسمى نباتا وصورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة وتسمى حيوانا وجميع هذه القوى كمالات
اول لجسم طبيعي آلي فان الكمال ينقسم الى موضوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير موضوع

هو موضوع كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من
الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة تحته انواع
لا تحصى بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصى لها بحيث لا يشتبه لنا شيء
من الانواع ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدأ
المفارق فانه كما سبق موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور
مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد
المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور ايضا لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة
فهو اذن بسبب احوال عارضة التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها
الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية
هي اسباب اختلاف المركبات كذا في شرح الاشارات ثم نقول تلك الاختلافات اعني اختلافات مقادير
الاسطقسات انما صارت اسبابا لاختلاف المركبات لانها اسباب اختلاف الامزجة لان المزاج هي الكيفية
المتوسطة بين كيفيات تلك المقادير ثم اختلاف الامزجة سبب لاختلاف المركبات لكون المزاج معدا
لفيضان الصورة التركيبية على المتزج وبيان ذلك الاعداد على ما في شرح الاشارات هو ان انكسار صرافة
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدئها الواحد تشبهها فتجوز ان
يفيض عليها صورة او نفس تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة عليها
اشبه ومعناه ان اجتماع الكثرة في وحدة نسبة ذاتية لتلك الكثرة على ما كان لكل واحد من تلك مع المبدأ
ولا محالة هذه النسبة ان اندفاتم والحال الذي لكل منها وهذه الامزجة مختلفة اختلاف تلك الوحدة في الشدة

والضعف فكلما كانت الوحدة اتم وفي ذلك بان يكون الانكسار اتم كانت المناسبة اتم فيكون الصورة الفائضة
بحسبها اكمل فلا يرد ما اورده المحقق الدواني من ان هذه الوحدة لو كانت معتبرة لانتقض المذكورة
باسرها اذ الوحدة المعتبرة في كل عنصر على حدة اقوى من الثاني وحدتها اكمل فليس وليس كل مع ذلك فهذا
عند سيد المدققين ينبغ الاولوية اذ الوحدة هناك كيف وكل عنصر يشتمل على كيفيتين هذا قال الشيخ في الاشارات
مطابقا لكلام الفارابي انظر الى كلام الصانع بدا فخلق اصولا وخلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع
وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان ليستوكره نفسه الناطقة واعترض الامام على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان
المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع ولحم جماز الاعتدال القلب فكان ينبغي
ان يتعلق النفس تلك الجلدة لا بالقلب واجاب عنه المص بان كون جلدة الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه
اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال الحقيقي لغلبة الجزئين
الثقيلين عليها وانعطاف الاعضاء عما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية
فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب اجرام الثقيلة والخفيفة فيها
من التساوي او اثنين يتعلق النفوس ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها
الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصل تلك الارواح ومنبعها من التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها
هو الكبد والى اعضاء عضو بعد عضو الى ان يصير مبدأ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا
بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى الجلد الانملة وغيرها فيتم بجميع ذلك الشخص
على التفصيل المذكور وكتب انتهى فان قلت قد صرح الشيخ في مواضع من كتب القانون ان الروح والقلب

امر طبق البدن طالب ان حد اما يلان الى الافراط فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيهما الى التساوي مما ينافيه
بل التوفيق والجواب انه يجاب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما يكون بجميع
البدن من حيث ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء البتة فالمزاج المعد لفيضان النفس
ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى
الاعتدال من امزجة سائر الانواع واما ان اول تعلق النفس بالروح او القلب فذلك هو بحث آخر واما ذكروا
البيان تعلق النفس للاستكمال والاستكمال انما يكون بالافعال والحركات الصادرة من الارواح التي
منشأها القلب فلا تنتفيه بل مع كون حرارة القلب مثلا غالبة انما الشيخ حرارة سائر الاعضاء لانها
غالبة على البرودة التي في القلب فلا في القول بكون الخفيف والثقيل فيه قريبا من التساوي وكيف وقد
كان لم يكن الاجزاء الباردة في القلب اكثر من الاجزاء الحارة مع غلبة الارضية فيه واما الجواب فهو الذي
اشار اليه المص كما لا يخفى على المتامل وكون متعلق النفس اولا هو الروح لا ينافيه وليس في الشيخ الى نفي
بل اشارة الى تفصيل التعلق بجميع البدن اجمالا فليتدبر جدا وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط لا ينافي
الى ان امزجة كل نوع من المركبات وان كان غير محصورة بحسب الاشخاص لكنها محصورة بين طرفي افراط
وتفريط اذا خرج المزاج عنهما لم يكن مزاج ذلك النوع بيان ذلك ان لكل نوع من انواعها ما يناسب اثاره
وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد
كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه
في الكيفيات المتقابلة بحسب اسباب المختلفة بل لكل نوع من المركبات امزاج محصورة بين طرفين اذا جاوز
حد مثلا مزاج الانسان يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لو تجاوز لم يكن مزاج بل ربما كان مزاج نوع

اخر كالاسد وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لو نقص عن ذلك كان مزاج نوع اخر كالثعلب فلو حصل نقص زائد عن
المزاجين للانسان هلك وهكذا في ساير الكيفيات وهذا الاعتبار اخص من اعتبار انحصار مزاج كل بين
الطرفين بتوهم امتداد بينهما يسمى عرض المزاج النوعي وقد يعني الامزجة بحسب الوقوع على الاعتدال
الخروج اقسام تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فالمزاج معتدل
وهو قسم واحد وان لم يكن متساوية وهو ثمانية اقسام لان الخروج عن التساوي اما بكيفية واحدة من الاربع
وهو اربعة اقسام واما بكيفيتين غير متضادتين منها لامتناع الخروج بالمتضادتين وهو اربعة اقسام
اخر فالمجموع تسعة والمشهور ان المزاج المعتدل غير موجود كما يدل عليه كلام الاشارات المنقول من قوله
وجعل اقربها من الاعتدال مزاج الانسان وقال المصنف في شرحه اتفاقا في ذلك لان الاعتدال الحقيقي عنده
ليس بموجود وهذا من المصنف يدل على خلاف فيه وعلى هذا يكون التقسيم الى التسعة بحسب الاحتمال كما صرح
به في القانون واستدل على المشهور بان الاجزاء يكون متساوية الميول الى احيانها الطبيعية فلا يقسر
بعضها بعضا فيتفرق قبل حصول الفعل والانفعال المستدعي زمانا لا محالة وبانه لا يكون لترجيح مكان
طبيعي لا مكان احد بسائطه لعدم الترجيح ولا حيز الا من بعد الخلا فيلزم وقفه كاهو ويلحق عن الاول بمنع
استلزام التساوي في مقدار الكيفيات التساوي في مقدار الميول لما مر في بحث المكان على انه ربما يمنع
بقاء الاجتماع وعن الثاني بما مر ايضا وقد يطلق المعتدل على ما ينبغي على من كيفيات العناصر وكمياتها
القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويقيد بالطبي كالاول بالحقيقي والمعتدل على الاول يكون مشتقا
من التعادل بمعنى التساوي وعلى الثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام
وعلى هذا يكون الاقسام كلها موجودة فان قيل في كون غير المعتدل بهذا المعنى موجودا تامل لان كل مخلوق

قد وفر

قد وفر القسط اللائق بحسب نوعه او صنفه او شخصه ضرورة والا لم يكن ذلك النوع او الصنف او الشخص
قلنا انما يلزم ذلك لو كان القسط اللائق بحال الشيء بمعنى ان يكون من مقومات ولم يكن مما يتفاوت
ويقبل الزيادة والنقصان وهو ممنوع لانه اعم والعرض على حصر الغير المعتدل الطبي في ثمانية ان الخروج هنا
بكيفيتين متضادتين ممكن فيجوز بواحدة وباثنتين وبالثلث وبالاربع فالاول ثمانية اقسام حاصلة من
ضرب اربعة هي عدد الكيفيات في اثنين هي الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون حاصلة من ضرب
ستة هي اعتبار كل من الاربع مع كل من الثلاثة الباقية في اربعة هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة
كل منهما مع نقصان الاخرى والثالث اثنان وثلثون حاصلة من ضرب اربعة هي اعتبار كل من متضادتين اما
مع المتضادتين الباقيتين جميعا واما مع متضادتها وواحدة من الباقيتين فقط في ثمانية هي زيادة الكيفيات
الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلاث مع نقصان الاخريين والرابع ستة عشر على عدد الحالات الممكنة
وهي زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلاثة الباقية وبالعكس فهذه
عشرة وزيادة كل اثنتين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان
واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين ويجاب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات
على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف
يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون محفوظة كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون الاجزاء الحارة
مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما وقع فيه تلك النسبة
منه وقع ذلك المركب فلا يتصور زيادة الاجزاء الحارة والباردة وكون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون
الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون

الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية
كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام وهي احكامها العامة
اي الاحوال التي تعرض لها من حيث هي اجسام كما مرت الاشارة اليه غير مرة وفيه مسائل الاولى في وجوب تناهي
الابعاد وكون وجوب تناهي الابعاد من احكام الجسم انما هو بالنظر الى ان البعد المتحقق بلا خلاف هو البعد
الجسمي بخلاف الخلاء واليه اشار بقوله ونشترك الاجسام كلها في وجوب التناهي اي تناهي ابعادها فان التناهي
وعدمه مما يعرضان بالذات للكم وبواسطته لغيره ونقل القول بلا تناهي الابعاد عن حكماء الهند وجماعة
من المتقدمين وابي البركات من المتاخرين وغيرهم من الحكماء والمتكلمين على امتناعه بوجوه الاول برهان التطبيق
مقدم وتقريره هنا انه لو كانت الابعاد غير متناهية قلنا ان نفرض خطا غير متناه من مبدأ معين ونفرض خطا
اخر غير متناه بعد ذلك المبدأ بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد من ان ينقطع الثاني والا يلزم
ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يصير متناهيا والاول انما يزيد عليه بمقدار متناه
وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال
وما يلزم من المحال فهو ايضا محال والى هذا اشار بقوله لوجوب اتصاف ما فرض ضده اي ضد التناهي وهو عدم
التناهي به اي بالتناهي وهو متعلق بالاتصاف فيلزم اجتماع المتقابلين وذلك الوجوب انما هو عند نقصان
اي مقابله هذا الذي فرض له ضد التناهي اي هذا المفروض غير متناه مثله اي بغير متناه اخر مع فرض نقصان
اي نقصان ذلك الاخر عنه اي عن الغير المتناهي المفروض اولا **الثاني** البرهان السلمي وحاصله انه لو كانت
الابعاد غير متناهية لزم امكان انحصار الغير المتناهي بين حاصرين وهو محال بالضرورة وعبر اللزوم على
ما هو مورد نقض القدماء وهو انا نخرج من نقطة خطين متباعدين كساقي مثلث فلا شك انهما كلما امتدا ازداد

يزداد

يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كانت زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واورد عليه الشيخ في
الشفا انه ليس اذا كان البعد دائما يزيد يجب ان يحصل هناك بعد غير متناه بل يكون التزايد ذاهبا الى غير
النهاية فكل زيادة فهي حاصلة على متناه وكل بعد يكون متناهيا وهذا كما تعرفه في امر العدد فانه يقبل الزيادة
الى غير النهاية ويكون كل عدد يحصل متناهيا ولا يحصل عدد لا نهاية له لانه انما يزيد عدد في النظام الغير المتناهي
على عدد قبله لا اتساع قال فهذا ما عندي وعسى ان يكون عند غيري وجه محقق لبيان ذلك ثم قال في
اشتهر الجدل بين انه لا بد من بعد غير متناه يقع بين الخطين فليس طريق البيان ما يقولون ما لم يحصل فيه على
ولا يفيد ان غيرنا يحصل بل يجب ان يقولوا هكذا نفرض بعدا بين نقطتين من الخطين الذاهبين الى غير النهاية
متقابلين والفصل بينهما محيطا يكون وتر الزاوية المتقاطع فلان ذهاب الخطين في زيادة البعد هو الى غير النهاية
فاذا الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية ويمكن ان توجد متساوية لان الزيادات التي توجد على
ما تحت تجتمع بالفعل فيما هو فوق مثلا ان زيادة الثاني على الاول موجودة للثالث مع زيادة اخرى فيجب ان يكون
الزيادات الغير المتناهية موجودة بالفعل في بعض الابعاد وذلك لان الزيادات بالفعل موجودة
وكل زيادة بالفعل موجودة فهي توجد لواحد فيلزم ان يكون بعد موجود فيه زيادات غير متناهية
بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائدا على المتناهي الاول بما لا نهاية له فيكون بعدا غير متناه لكنه انما
حصل على هذا الوجه كان الخلف ظاهرا الى ان يحتاج فيه الى الحركة لان هذا الغير المتناهي لا يمكن ان يوجد الا بين
الخطين فيكون متناهيا وغير متناه وهذا محال انتهى فقد ذكر الشيخ على ما كان في الاصل امورا احدها تحصيل
البعد الاصلي وذلك نفرض نقطتين متقابلين يوصل بينهما خط يكون وتر الزاوية التقاطع وثانيها
اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل على ذلك البعد وثالثها اعتبار كون تلك الزيادات

بعد واحد وانما اعتبره ليظهر كونه مشتمل على غير المتناهي منها غير متناه فانها لو كانت متناقضة لم يظهر
ذلك بل لم يجز ولم يعتبر كونها متزايدة لاشتمالها على المتساوية فاذا ظهر الخلف في المتساوية يكون ذلك
في المتزايدة اظهر ولعلها اعتبار الجميع لا زيادة كل جزء بعد فوقه مع زيادة بعد فوقه فيلزم من جميع زيادات
متناهية بعد فوق فانية فيها وبهذا اندفع عنه المنع الذي اورده على القدماء لان كون كل زيادة في بعد
فوقه يستلزم كون مجموع زيادات في بعد فوقها ولما كان جميع الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع زيادات
وجب كونه ايضا في بعد وذكر في الاشارات هذه الامور في المقدمات ثم ركب الحجة منها لكن لما كان
هذا الحكم اعني كون كل مجموع في بعد ظاهرا في المجموعات المتناهية الاعداد دون المجموع الغير المتناهية
الاعداد لمعارضة الوهم فيه العقل فيقبل المنع بحسب الظاهر ولهذا قال الامام وجميع هذه المقدمات جلية
الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا
في بعد فان الطالب ان يطلب عليها بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا
انتهى ولا ينفع في دفع هذا المنع ما قاله المص من ان الشيخ لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد مع ان لا يكون كل واحد
حاصلا في بعد فقط بل جعله مع ان لا يكون كل واحد كل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد استدل
في الاشارات عليه بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد المحدد ليس لزايد عليه امكان يحيط لو لم يكن
جميع تلك الزيادات في بعد كان ذلك لاجل ان يكون هناك بعد لا يكون فيه من الزيادات في بعد اخر فحينئذ
فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما محددا وحد ابعدين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه وهو خلاف
ما فرضناه في المقدمات هذا فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض
تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا يوجد بعد هو اخر الابعاد

فاذن

٧٩

فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب قلنا لا نم كون الحجة موقوفة على فرض
بعد هو اخر الابعاد بل هي موقوفة على امكان فرض الامتدادين على الوجه المذكور وفرض عدم الابعاد الغير
المتناهية وفرض مجموع الزيادات الغير المتناهية وكل ذلك لا شك في صحته ثم يلزم بعد ذلك ان يكون
تلك الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد واحد ويلزم كون هذا البعد اخر الابعاد كما يلزم كونه
غير متناه ومحصورا بين حاصرين كلها لا فرضا هذا لا فرضا فذلك والحاصل انه لا فرق بين كون الحجة مبنية على
فرض امر مناف لغرض الحجة وبين كون الحجة مستلزمة لامر مناف لغرضها والذي يضر الحجة هو الاول دون
الثاني فان جميع الحجج الخلفية من هذا القبيل ولعلم ان المؤنة كل المؤنة في تتميم هذا البرهان انما هو الزام
كون بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية بحيث يحسم منازعة الاوهام عنه وهذا قد استصعب
على القوم غاية الاستصعاب ولو شئت نظرت الى شرح الاشارات والمحاكمات في هذا الباب وقد استقصينا
الكلام في حواشينا على ذلك الشرح في كل فصل وباب ونحن ندعي ان ذلك ليس هين المنالة فان بعد فرض كون
الابعاد والزيادات الى غير النهاية ولزوم كون كل زيادة في بعد فوقها يلزم لا محالة ان يزداد البعد الاصل
الى غير النهاية فيصير غير متناهية لان الزايد زيادة في بعد واحد الى غير النهاية غير متناه بالضرورة
هذا ثم ان لاجل عظم هذه المؤنة تصرفوا في هذا البرهان واخترعوا براهين اخر يقرب منه ويخف المؤنة
فاول من تصرف فيه ولخصه هو صاحب الاشراق في المطارحات ففرض ما بين الخطين بعدا امتداديها
فلو امتد الى غير النهاية امتد البعد بينهما الى غير النهاية بالضرورة ولما كان في امكان ذلك المفروض
نوع خفاء حاول سلوك طريق يوجب كون زاوية ميل الخطين ثلثي قائمة ليلزم ذلك لزوم تساوي
الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين من ساقي المثلث متساويا لقائمتين فيلزم كون كل

من الزاويتين ثلثي قائمة ويلزم من تساوي الزوايا تساوي الاضلاع كل ذلك مما بين اقليدس فاخترع البرهان
الترسي وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية يكون
كل من الزوايا الست ثلثي قائمة لان مجموع البعد المحيط على كل نقطة منقسم الى اربع قوائم فاذا قسم ستة
اقسام متساوية يصير كل قسم ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين الضلعين
كما مر فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم امتداد الضلعين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما
الى غير النهاية مع كونه محصورا بين حاصرين وعلى هذا البرهان حمل الشارح القديم والمحشي الشريف قوله
ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه او بعد ما بينهما مع وجوب انصاف المتناهي اي ما اشتمل
عليه بما اي بالمتناهي وذلك بحمل الزاوية على زاوية يكون مقدارها ثلثي قائمة ولا يخفى بعده والظاهر
ان هذا اشارة الى البرهان السلمي وبرهان اخر ينبغي ان يسمى برهان حفظ النسبة وتقريره ان كل زاوية
فان اضلاعها نسبتها الى البعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتد اعشرا ذرع كان بعد
ما بينهما ذراعا فاذا امتد اعشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتد ثلثين كان ثلث
اذرع وهكذا فلا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى
غير النهاية يلزم ان يكون نسبة المتناهي اعني امتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الغرض الى
المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالغرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلعين الذاهبين الى غير النهاية
الى المتناهي اعني بعد ما بينهما هف والعجب ان صاحب المواقف اورد هذا الذي ذكره المص عبارة
اخرى فقال الرابع نفرض ساقي مثلث كيف اتفق فلا انفراج اليهما نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهبا
الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه نسبته الى غير المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي انتهى والظن انه

فرغ

٨٠

اخذ من كلام المص وقد شرحه المحقق الشريف بما ذكرناه في شرح كلام المص زاعما انه تلخيص فعله صاحب المواقف
البرهان السلمي ولم يتفطن انه هو معنى كلام المص فحمله على ما حمله هذا واعلم ان هذه الثلثة اعني البرهان السلمي و
البرهان الترسي وبرهان حفظ النسبة انما تدل بحسب الظاهر على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات
او من جهتين لا على امتناعه من جهة واحدة كان يفرض سطح انه غير متناه من جهة فرض ذهاب الضلعين
متباعدين الى غير النهاية على اللاتناهي في جهة العرض ايضا الا انه يمكن دفعه عن برهان حفظ النسبة فان كون
النسبة محفوظة بالغا ما بلغ لا يتوقف على ذهاب الضلعين جميعا الى غير النهاية بل يجب حفظ النسبة مع انتهاء
احد الضلعين ايضا واما ما اورده الشارح القوشجي على الثلثة بانه الاستحالة انما نشأت من فرض امرين
متناقضين كفرض وجود شيء مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما
فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين لكون كل منهما محصورا
بين حاصرين فالجواب عنه سيد المدققين بانه لا تعرض مع فرض الخطين ان يكون بين طرفيهما خط واصل
حتى كنا فرضنا امرين متناقضين بل فرضنا ضلعي زاوية مطلقة او مخصوصة ثلثا قائمة غير متناهيين على تقدير
لا تناهي الابعاد وزاد المحشي جوابا عن ذلك على التقدير المذكور ويلزم من ذلك ان يكون بينهما انفراج يكون
نسبته الى الضلعين المفروضين نسبة متناه الى متناه او انفراج يصح معه ان يفرض خط مساو للضلعين المفروضين
وكل منهما مستلزم للخلف هذا لكن يرد مثل الايراد المذكور على ما قيل من انه يمكن اثبات امتناع اللاتناهي
في الاسطوانة بان يفرض احد ضلعي المثلث مساويا لطول الاسطوانة والاخر مساويا لعرضها فح نقول
مجموع الضلعين المتناهيين اطول من الضلع الغير المتناهي الطولي وايضا كونه محصورا بين حاصرين وذلك
لان فرض كون احد اضلاع المثلث غير متناه او فرض كون الغير المتناهي احد اضلاع المثلث فرض امرين

منافضين بالاشهر الثالث برهان المسامتة وتقريره انا لو فرضنا كرة خرج من مركزها قطر غير متناه مار
بخط غير متناه وتحركت الكرة حتى زالت الموازات الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة
هي اول نقطة المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون اولها بالضرورة لكن وجود اول نقطة المسامتة في الخط
الغير المتناهي محال لان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة تكون المسامتة معها بحركة
بزاوية حادثة في المركز والزاوية والحركة قابلتان للقسمة الى غير النهاية والمسامتة ببعض كل واحد
منهما قبل المسامتة بكلها وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة فاما ان تسامتهما معا وهو
البطلان او تسامت الفوقانية دون الفوقانية فيلزم الطفرة او تسامت الفوقانية قبل الفوقانية فالتي
اول نقطة المسامتة لا تكون اول نقطة المسامتة هف فان قيل ما ذكرتم هو بيان بطلان التالي حال على
بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة لان مسامتة
القطر انما تكون بزاوية وحركة منقسمتين فكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة لم تكن اولا وايضا هذه
الا التزيد بناء على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا
اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازات الى المسامتة يحدث زاوية في المركز
لنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها و لا
ان تكون مع نقطة اخرى وبطل انقسام الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية
فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية وايضا لا نم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة
مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو وجود بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل
فالشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس
ما ذكرنا

من الدائرة بل الحركة مطلقا لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة
الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال قلنا اما الاعتراض الاول فمبني على حمل
على المعارضة في المقدمة لا على منع الملازمة فانه غير موجه حيث استدللنا عليها بان المسامتة ما كانت
ثم حدثت واذا حمل على المعارضة فالجواب عنها اولا بالنقض بكل قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي
فانه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر في بيان استحالة اللازم ثم بالحل بان هذا النفي
الملازمة اذ اللزوم المحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر
من الموازات الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما
محال فيبطل الاعتراض بالكلية واما الثاني فالجواب عنه ان المسامتة بالنقطة الموهومة المحضة والاعتبارية
المحضة لا اعتبار لها بخلاف المسامتة مع النقطة المفروضة بعد وجوده وبعد طرف قطر العالم لا
خلا ولا ملا فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة في الجردات بل هذا اقرب لانه
موجود والاول معدوم صرف والحاصل ان الحاكم بوجود النقطة المسامتة في الخط وان كان وهميا لكنه لما كان
مطابقا لما في نفس الامر صح ذلك الحكم بخلاف الحكم بوجود نقطة المسامتة فيما وراء طرف قطر العالم
فانه ليس له منشأ انتزاع اصلا ولا يصح ذلك الحكم فلا يلزم عدم تناهي الابعاد في نفس الامر واما الجواب عن الثالث
فهو ان انقسام الحركة والزاوية وان كان بالقوة لا بالفعل لكن الحكم به مطابق لما في نفس الامر وبذلك يسقط
منع كون المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة بكلها مع النقطة المفروضة وكون هذا الانقسام غير خارجي
وغير واقع بالفعل لا يلزم امتناع حركة القطر على قوس من الدائرة ولا امتناع الحركة وقطع المسافة المتناهية
مطلقا لا مكان وجوب نقطة المسامتة الآن في الوهم سواء كان الخط متناهيا او غير متناه قلنا نفرض اول

نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي ايضا اذ لا مانع من الفرض لانا نقول فرض اول نقطة المسامتة في الخط الغير
المتناهي وان كان ممكنا الا انه لا يمكن ان يتعين نقطة في الوهم للاولية اذ كل نقطة تفرض اولا يمكن فرض نقطة
اخرى قبلها في الخط الغير المتناهي بخلاف المتناهي فان النقطة التي بها انتهى الخط في الخارج هي المتعينة
في الوهم لكونها اول نقطة المسامتة اذ لا يمكن فرض نقطة قبلها فرضا صحيحا واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان
المذكور فيها هو مسامتة الخط مع الخط قبل الحادثة في نفس الزمان الذي قد عرفته فلا نسلم الا ان يكون
لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة فيها مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه
فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل ان يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة غير متناهية
لا تنقطع عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحد منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى
يقف الوهم عندها والسر في ذلك ان المسامتة اعني كون الخطين بحيث لو اخرجا او احدهما التقيا ضد
الموازات فبازاء حركة ينتقل الخط المذكور من الموازات الى المسامتة في كل آن من الآنات المفروضة
في زمان هذه الحركة غير ان طرفه يصدق على الخط المذكور انه مسامت للخط الآخر وغير مواز له ولهذا ينتقض
هذه الحجة بالخطين المتناهيين ولعل لضعفها لم يتعرض لها المحصلون وقد تعرض في هذه الحجة ايضا واول من
تعرض فيها صاحب التلويحات فاخذ منها برهان التطبيق وتقريره انا نفرض خطا غير متناه منطبقا على قطر
كرة مقاطعا لخط آخر غير متناه ثم نفرض حركة الكرة الى الموازات فلا بد ان ينحل احد الخطين عن
الآخر ليحصل الموازاة وهناك لا يتصور الا نقطة هي طرف احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف
ويرد عليه منع امكان الحركة على الغير المتناهي واما ايراد هذا المنع في برهان المسامتة على ما فعله ابو البركات
متبعه صاحب المطارحات فلا وجه له لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه ثم يفرض غير متناه
المحاكات

المحاكات فقال نحن نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة
يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اخر نقطة المسامتة وهو يبطل بيان الملازمة ان المسامتة لما كانت
وعدمت فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها اخر
نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها كانت النقطة المفروضة على سمت مركز
المسامتة وكل سمت مسامتة بينه وبين سمت الموازات زاوية وحركة القطر قطعا والمسامتة ببعض تلك
الزاوية وببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فما فرضناه اخر نقطة المسامتة وهو محال واذا كان هذا
البرهان برهان المسامتة فلنسم هذا برهان الموازات انتهى ويرد عليه ما مر على برهان المسامتة المسامتة

المسألة الثانية في اختلاف الاجسام وتماثلها اعلم ان المتكلمين القائلين بتركب الجسم من الاجزاء
التي لا تتجزى ذهبوا الى ان الاجسام كلها متماثلة اي متحدة في تمام الحقيقة فالنار كالماء والفلك كالعنصر
في الذات والحقيقة وانما التمايز بينها بعوارض لازمة او مفارقة لا بامور مقومة ذاتية وخالفهم النظام
في ذلك وقال بتخالفها وزعموا ان هذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير
من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار لكون نسبة المؤثر
الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل
من المعجزات واحوال القيمة واستدلوا بوجوه الاول التباس الاجسام بعضها ببعض عند استواء الاعراض
الثالثة استواؤها في قبول جميع الاعراض الثالث اشتراكها في التحيز لا معنى للجسم الا الحاصل في الحيز ولا يخفى ضعف
الجميع وذهب الى هذا المذهب اعني الى تماثل الاجسام في تمام الماهية ونفي الصور النوعية الجوهرية بعض
الاشراقيين من الحكماء ولما كان هذا المذهب سخيفا جدا استبعد المصنف نسبته الى العقلاء بل حمل مذهبهم في تماثل

على مذهب الحكماء اعنى الاتحاد فى الحقيقة البسيطة قال فى تلخيص المحصل الحد الدال على تحيز الجسم على
الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل عليه قال فان المختلفات اذا اجتمعت
فى حد واحد وقع فيه التقسيم من وجه كما يقال ان الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها وبرادفها الطبيعى
والتعليمى والنظام يقول تجانسها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد
انتهى والى هذا اشار بقوله واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يعنى ان الحد يدل على الوحدة قال شارح
المواقف ومن افاضل الحكماء من توهم ويعنى به المص ان المراد بتماثلها اتحادها فى مفهوم الجسم وان كانت
هى انواعا مختلفة ثم قال ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة
لا تختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع فى ان الجسم
جنس بعيد انتهى المسئلة الثالثة فى ان الاجسام باقية زمانين واكثر ولا تتجدد آنا كما قالت الاشاعرة
فى الاعراض خلافا للنظام واليه اشار بقوله والضرورة قضت ببقائها قال شارح المواقف المقاصد يعنى
انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هى بعينها التى كانت من غير تبدل فى الذات
بل ان كان ففى العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون
ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض ثم قال وما ذكر فى عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع
فنائها لما كان جاريا فى الاجسام ايضا علم ما سبق لحيز النظام بقائها قيام الدليل على صحة فنائها فالزم
انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض ثم قال وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء
الاجسام مبنى على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق ايضا وقد نبهناك على ان مذهبه ليس ان
الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وفى شرح الفاضل القوشجى
فقا

نقلا عن المص ان هذا القول من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال
البقاء فذهب بعض النقلة الى انه لا يقول ببقائها هذا ومنهم من حمل كلام المص على البقاء بمعنى الدوام وامتناع
الفناء والانعدام بل غايته امرها التفرق والانفصال كما نقله شارح المواقف ثم قال وانت خبير بان دعوى
الضرورة فى ذلك فى غاية الفساد كيف وقد صرح بجوازه فى بحث المعاد المسئلة الرابعة فى جواز خلو
الاجسام عن بعض كيفيات محسوسة على ما قال ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اى الطعوم والمرئية
اى الالوان والاضواء والمشمومة اى الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وهذا
الاحساس فيما من شأنه ان يحس به من غير مانع يقتضى النفى والا لادى الى السفسطة وهو نقل عن الاشعرى
الخلاف فيه وهو سفسطة المسئلة الخامسة فى ان الاجسام مرئية بذواتها ام لا وعند الحكماء المرئى
بالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاجسام مرئية بالعرض لا بالذات والمتكلمون
على انها مرئية بذواتها على ما قال ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضرورى المسئلة السادسة
فى حدوث الاجسام كلها على مذهب المليين وخالف فيه اهل التوحيد من الحكماء وغيرهم الدهرية وهم
جماعة منسوبة الى الدهر لاسنادهم الحوادث اليه وبالغوا فى ذلك حتى ظن انهم لا يثبتون صانعا
وراءه كذا فى الحواشى الشريفية وتفصيل مذهب الحكماء ان الاجسام الفلكية عندهم قديمة بموادها وصورها
واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع والعنصريات قديمة بموادها والصور والاعراض الجسمية
بمعنى انها لم تزل عنصرا واقدمائهم ان الاجسام قديمة بذواتها لا بصفاتها واختلفوا فى تلك الذوات
التى ادعو قدمها فالعليهم اوليس بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جميعها او واحد منها
ما البواقى حدثت منه بتلطيف او تكثيف والسماء من دخان مرتفع من ذلك الجسم او جوهر غير العناصر

حدثت منها العناصر والحادثات او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم وعلى تقدير ملاحظة
فقيل نور وظلمة حدث العالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات
وقيل وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا
واجتمعت السطوح فصارت جسما كذا فى شرح المقاصد نقلا من كتب الامام ثم قال والظاهر انها رموز
واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء هذا والمص اشار الى مذهب المليين بقوله والاجسام
كلها حادثة اى مسبوقة بالعدم سبقا لا يجامع السابق المسبوق وهذا هو المتبادر من المسبوقية بالعدم
وهو محل النزاع ويسمون المسبوقية بالعدم بهذا المعنى حدوثا زمانيا والعدم السابق هذا السبق عدما
زمانيا كلاهما بحسب الاصطلاح لا بمعنى وجوب كون المسبوق مسبوقا بالزمان او كون العدم السابق واقعا
فى الزمان لما مر فى مباحث الامور العامة ان الزمان غير معتبر فى مفهوم القدم والحدوث الزمانيين
لكن جماهير المتكلمين وغير المحققين منهم يجعلون هذا العدم السابق امرا ممتدا بحسب الوهم غير قار الذات
فلزمهم ان يقولوا بان الزمان الوهمى ويجمع شبه القوم واكثرها انما يترتب على هذه الاوضاع وذلك
ليس مما يلزم ان يسلم منهم ولا شئ من ذلك مما يمكن ان يكون حقا مطابقا لما هو الامر فى نفسه ولعلك ستطلع
على حقيقة الامر وقد عرفت هناك ان المتكلمين يسمون هذا النوع من السبق اذا لم يكن بحسب وقوع كل من
السابق والمسبوق فى الزمان سبقا بالذات كما فى سبق اجزاء الزمان بعضها على بعض ويجعلون سبق
عدم الحادث الزمانى على وجوده من هذا النوع ويخصون السبق بالزمان بما كان بحسب الوقوع فى
الزمان والقدم المقابل للحدوث بهذا المعنى هو القدم الزمانى واما الحدوث الذاتى فهو المسبوقية بالعدم
سبقا يجامع السابق المسبوق ويقابله القدم الذاتى والعدم السابق هذا السبق يسمى عدما ذاتيا وهو من لوازم
بمبنى

ممتنع الكون وليس بجعل الجاعل وقد عرفت مما ان سبقه على الوجود انما هو سبق بالماهية وقيل انه سبق بالطبع فكل
حادث بالزمان فهو حادث بالذات من غير عكس وكل قديم بالذات قديم بالزمان عند الحكماء من العالم حادث
بالذات وهم يكتفون بالحدوث الذاتى فى اثبات الصانع لكونه علة الحاجة الى المؤثر عندهم هو الامكان
كما مر والمتكلمون يحتاجون الى الحدوث الزمانى من جهتين احديهما جهة اثبات الصانع لكونه علة الحاجة عندهم
هو الحدوث الزمانى والثانية اثبات كون الصانع مختارا لا بالاختيار الذى هو مرادهم كما ستعلم ومن وافق
الحكماء منهم فى علة الحاجة كالمص فحاجته الى الحدوث الزمانى انما هو من الجهة الثانية فقط وعلى ما انشد
برهان على حدوث الاجسام هو ما اورده المص وتقريره ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة فهو حادث
فالاجسام كلها حادثة اما الصغرى فهو التى اشار اليها بقوله لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة
فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض بالضرورة والاعراض كلها حادثة لعدم بقائها زمانين كما هو
مذهب الاشعرى ولما لم يكن هذا اعنى عدم بقاء العرض فى زمانين ثابتا اعرض المص عن هذا الوجه وثانيهما
ان الاجسام لا تخلو عن حركة وسكون لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا
كان ساكنا وكل جزئى من جزئيات الحركة والسكون حادث لان الزمان معتبر فى مفهوم كل منهما وهو يقبل القسمة
الى اجزاء غير مجتمعة كل منها زمان فيكون كل منها ايضا كذلك فكل حركة مثلا قابلة للقسمة الى اجزاء كل منها
حركة فكل حركة مسبوقة اما بحركة اخرى او بسكون وكل منهما واقع فى زمان سابق على زمان هذه الحركة
وكذا كل سكون مسبوق اما بسكون اخر او بحركة على الصفة المذكورة والى هذا الوجه اشار بقوله
فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما اى كل جزئى من جزئياتهما تفريع لما مر من قوله من جزئيات متناهية
حادث لكونه كما ذكرنا مسبوقا لا محالة بجزئى اخر اما من نوعه او من مقابله ولذا قال وهما اى حدث

كل منهما ظاهر وهذا دليل آخر على اثبات حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة والسكون فان هذا هو الظاهر
كما بينا لا حدوث ماهية الحركة والسكون كيف ولو كان كذلك لم يحتج الى اثبات تناهي الجزئيات واثباته الذي
هو المؤنة العظمى في هذه المسئلة ببرهان التطبيق وغيره على ما قال واما تناهي جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهى
محال للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل وقد عرفت هناك عدم كفايته في غير المجتمع من اللاتناهي وقال المص
في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع
وجود حوادث لا اول لها فحاب الماضي فوجدوا لاما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما لعندي فيه فاقول
الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا واعترض الاصم عليه
بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون
متناهية وعورض بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم
قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة من الان مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدئة
من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في الوهم بان يجعل
المبدآن واحدا وهما في الذهاب الى الماضي متطابقان استحال تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة
في الزمان الذي بين الان وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية
زائدة على المبتدئة من الان لان الناقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل منهما فاذن يجب ان يكون المبتدئة
من السنة الماضية انقص من المبتدئة من الان في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء المبتدئة
من الان ويكون الانقص والزائد عليه بقدر متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض عليهم بان
التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم
ومن البين

ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق فيهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول
ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما وقعتا في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي
وقع النزاع في تناهيه وهو غير مقطوع فيه هذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه
سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الان
من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين
في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي
وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة
عليها بقدر متناه فيكون متناهية ايضا انتهى كلام نقد المحصل هذا الذي عول عليه المص فيه هو البرهان
الذي استخرجه من برهان التطبيق وقد مر في مبحث ابطال التسلسل وقوله المبتدئة من الان يوهم دخول الحادث
الان الذي ليس له الا السبق المحض في الاعتبار لكن مخرجه قوله من حيث كل واحد منها سابق تارة ومن حيث بعينه
لاحق وقد عرفت هناك ان هذا هو الفارق بين هذا البرهان وبرهان التضايف الاتي بعده وعندي ان
هذا البرهان ليس بمعول عليه في تناهي الحوادث لان تطابق واحد بواحد وان لم يحتج الى توهم تطبيق
لكن تطابق الجميع بالجميع ليظهر زيادة احديهما على الاخرى يحتاج الى ذلك لا محالة ولو حاولت بالاضافتين
المتقابلتين وجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد
ايضا هذا هو برهان التضايف ولم يذكره فيما سبق وتقريره ان كل واحد من احاد السلسلة سواء كانت مترتبة
من علل ومعلولات او من حوادث متعاقبة الى ما لا نهاية لها متصف بوصفين متقابلين تقابل التضايف
هما السابقية على ما بعده والمسبوقية بما قبله ما عدا المعلول الاخير والحادث اليومي فان كلا منهما مسبوق محض

وليس بسابق على شيء والمتضايفان متكافئان يجب ان يكون عدد احدهما مساويا لعدد الاخر فلو لم يتناه السلسلة
من الجانب الاخر يجب ان يكون عدد المسبوق من حيث هو مسبوق ازيد من عدد السابق من حيث هو سابق وهو
محال لوجوب التكافؤ فيجب ان ينقطع الناقص وهو عدد السابق بحصول هناك سابق محض لا يكون مسبوقا
ليتم ويحصل التكافؤ فيجب انقطاع الزائد ايضا وهو عدد المسبوق اذ لم يكن زيادته الا بواحد والزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه قطعا بالضرورة وهو المطلوب واقول هذا البرهان ايضا لا يجري في اثبات
تناهي الحوادث المتعاقبة اما اولا فلان ظهور الزيادة والنقصان في عدد المتضايفين يتوقف على حصول
تلك العدد في الوهم حين لا اجتماع لها في الوجود وذلك ممتنع واما ثانيا فلانه ان اريد ان الحادث اليومي
مسبوق محض اي ليس بسابق على شيء يجامع معه في الوجود فلا نم انه مسبوق ايضا بهذا المعنى وان اريد
مطلقا فهو سابق ايضا على الحادث الذي يأتي بعده كما انه مسبوق بحادث مضى قبله هذا واما الكبرى فضرورية
على ما اشار اليه بقوله والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية والا لزم انفكاكه عنها
بالضرورة فالاجسام حادثة وهو المطلوب ولما استحال قيام الاعراض اي الجسمانية الا بها اي بالاجسام
ثبت حدوثها ايضا فثبت حدوث العالم الجسماني باسره بل العالم مطلقا لعدم ثبوت المجردات العقلية
ولحدوث النفوس المتعلقة كما سيأتي جميعا ولما اقام الحجة على الحدوث اراد ان يشير الى الجواب عن
بعض شبه القوم التي هي اقواها وهي اربع شبه جميعها مبتنية على كون الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم
المقدر بالزمان الوهمي على ما هو من اوضاع المتكلمين الاولى ان العالم لو كان حادثا في وقت هو جزء من
الزمان الوهمي مسبوق باجزاء وهمية غير متناهية على ما هو مذهبكم مع تساوي نسبة جميع الاجزاء الى امكان
حدوثه فيه لزم التخصيص بلا مخصص وهو محال بالضرورة والجواب منع تلك الاوضاع بل اختص الحدوث بوقته
لغرض

المعرفة المقدرة لما ذا لا وقت قبله لا موجودا وهو ظاهر ولا مفروضا لان الحدوث لا ابتداء له كما مر غير مرة
الثانية موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار لا يفعل الا لغاية مرجحة فيلزم استكماله بالغير وهو
محال لكونه واجب الوجود كما سيأتي بل يجب ان يكون موجبا فاثره قديم لامتناع التخلف كما مر والجواب انا لا نسلم
ان المختار لا يفعل الا لغاية مرجحة بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لمرجح عند بعضهم وهو الاشعري فان الممتنع
عنده هو الترجيح بلا مرجح ولو سلم فلا نسلم كون الغاية زائدة على ذاته فلا نسلم كون الغاية له وراجعة اليه ليلزم
استكماله بها بل هي غيره عند المعتزلة فان افعال الله تعالى عندهم معللة بالاغراض راجعة الى العبد كما سيأتي تفاصيل
جميع ذلك ولو سلم ان الفاعل موجب بالمعنى الذي يختاره الحكماء كما سيأتي فلا نسلم لزوم قدم الاثر والتخلف انما
يلزم لو كان الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المقدر ليمكن فرض حدوث الاثر في شيء من اجزائه واما اذا كان
بمعنى المسبوقية بالعدم المطلق على ما مر فلا الثالثة ان الجسم مركب من المادة والصورة والمادة ان كانت حادثة
احتاجت الى مادة اخرى لاستحالة الحدوث لا عن مادة وهكذا فيتسلسل وهو باطل فهي قديمة وقد ثبت في موضعه
امتناع انفكاكها عن الصورة والمادة مع صورة ما هي الجسم فثبت قدم الجسم وهو المطلوب والجواب ان المادة
متغيرة عندكم كما مر فلا نسلم كونها قديمة وما ذكرتم من امتناع الحدوث لا عن مادة انما يتم في الحدوث بمعنى
المسبوقية بالعدم الزماني كما في الحوادث اليومية واما الحدوث بالمعنى المتنازع فيه وهو المسبوقية بالعدم
المطلق كما مر غير مرة فلا الرابعة شبهة قدم الزمان وهي ان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية
لا يجامع القبل معها البعد وكل قبلية كذلك فهي زمانية فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان هو زمان عدمه
وهو محال والجواب على ما مر ان القبلية المذكورة لا تستدعي زمانا كما في قبلية اجزاء الزمان بقياس بعضها
الى بعض فان قلت فعلى ما ذكرت لم يثبت لا حدوث العالم ولا قدمه قلت نعم الحق انه لا برهان عقلا على شيء

منهما وذلك جائز فيما لا يكون من الاصول ونقل عن ارسطو ان المسألة قد تكون جدلية بكلا طرفيها لتعادل الحجج
البرهانية في طرفيها وعد من تلك مسألة العالم حادث ام ازلى لكن ذلك لم يعتبر في اعتقاد الحدوث الحاصل
بالاجماع وبخبر الصادق وذلك كاف لان المسألة ليست من الاصول اعنى ما يتوقف عليه ثبوت الشرع لان
الامكان كاف في اثبات الصانع كما من الاختيار الذى يقول به الحكماء اعنى كون الصانع ذا علم وحكمة وقدرة
وارادة كاف في ثبوت النبوة ولا حاجة فيه الى الاختيار الذى يتوقف اثباته على الحدوث كما سيأتى لكن
الذى يعنيه الحدوث الثابت بالاجماع انما هو بمعنى مسبوقية العالم بالعدم الغير الجامع للوجود وكون ذلك
العدم واقعا في الزمان او مقدرا كالزمان فقد عرفت انه من اوضاع المتكلمين وليس من اجماع اصحاب الشرائع
فان قلت ليس السابق الغير الجامع للمسبوق يجب ان يكون اما نفس الزمان او مقارنا له وذلك لان مناط
عدم الاجتماع انما هو كون الشئ امرا مقتضيا غير قار الذات فالعدم المذكور يجب ان يكون جزءا من هذا الامر
المقتضى او مقارنا لجزء منه قلت كون المناط هو ذلك لا يستلزم الانحصار في هذين بل كون شئ ما طرفا
ونهاية لهذا الامر المقتضى مصحح لعدم الاجتماع ايضا والعدم المذكور كذلك فانه عبارة عن انتهاء الزمان في
طرفه كما ان الامر في سائر الاطراف كذلك فان النقطة انما هى نهاية الخط وعدم له والخط نهاية السطح وعدم له
وكذا السطح للجسم لان هذه الاطراف مجامعة لذوى الاطراف في الوجود لكونها امورا قارة بخلاف طرف الزمان
فانه غير مجامع معه في الوجود لكونه غير قار ولا استبعاد في عدم اجتماع ما طرف للامر الغير القار معه
في الوجود كما لا استبعاد في عدم اجتماع ما هو جزء له مع جزء اخر منه وما قال الشيخ في الشفاء ان الزمان
لو كان له ان الطرف لكان له بعدية لا ان عدم فكان لا يجامع وجوده فكان هناك زمان مخوا به
اناء لا نسلم انه يلزم ان يكون الزمان بعد ذلك لان عدم وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد وهو مم
كيف

كيف والمفروض انتهاء الزمان الذى هو مناط القبلية والبعدية فبطل الان بل عدم الزمان انما هو نفس
هذا الطرف او مقارن له لا انه بعده نظير ذلك انتهاء الابعاد القارة الجسمية الى ما ليس فوقه وورائه
خلاء ولا ملاء وذلك لانه ليس هناك فوق ووراء ليكن ان يكون خاليا او مملوا ولا ان هناك وراء وفوقا
لكنه ليس بمملو ولا خال ولا الزم ارتفاع المتقابلين ولهذا قيل ان الزمان اسوة حسنة بالمكان فيقع كون
وجود العالم مسبوقا بالعدم هو انتهاء زمان وجوده الى عدم هو انتهاء وطرف لا انه بعده ولعمرى ان هذا
هو اقوى ما يكن ان يجاب به على سبيل الجدل في تصحيح الحدوث الزمانى للعالم الجسمانى لا غير الا بالله
الفصل الرابع في الجواهر المجردة وفيه مسائل الاولى في تزييف ما قالوا في اثبات العقل
على ما قال اما العقل اى قد سبق لها عقل او نفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما قيل من انه لو وجد
لشارك البارى تعالى في التجرد ولزم تركب مما به الاشتراك وما به الامتياز ففيه نظر لا ينفت اليه لظهور فساده
لان التشارك في العوارض لا يوجب التركب سيما في السلوب غير مستلزم للتركب وادلة وجوده مدخولة واستدلوا على وجود
العقل بوجوه فقد زيفها الاول ان الصادر الاول للموجب ان يكون واسطة في ايجاد غيره وجب ان يكون
مؤثرا مستقلا بالوجود والتاثير فلا يمكن ان يكون جسما لتركبه من امرين هما المادة والصورة فلا يجوز
صدوره عن الواحد الحقيقى كما مر ولا صورة او نفسا لكون كل منهما مفتقرا في التاثير بالمادة المتأخرة عنه ولا عرضا
لكونه مشروطا في الوجود بالموضوع المتأخر عنه على ذلك التقدير ولا مادة لانتفاء صلاحية التاثير عنها
لكونها قابلة محضة فيجب ان يكون عقلا هذا ما نقل فيه وهو المطلوب وهذا معنى قوله الواحد كقولهم الواحد
لا يصدر عنه الا واحد اشارة الى كون المعلول الاول واجبا لا شئ لشروط باللاحق اى بما هو متأخر عنه
في تاثيره اشارة الى نفى كونها صورة او نفسا او وجوده عطف على تاثيره واشارة الى نفى كونه عرضا

ولا لما انتفت عنه صلاحية التاثير عطف على لشروط اشارة الى نفى كونه مادة ثم اشار الى تزييف هذا الوجه
بقوله لان المؤثر مختار فعليل لكون هذا الوجه مدخولا بمعنى ان امتناع صدور الكثير انما هو عن الواحد الذى هو
غير مختار بالاختيار الجزئى الزائد كما في الواجب تعالى عند الحكماء واما عن المختار بالاختيار الزائد كالواجب تعالى
عند المتكلمين فغير ممتنع لانه ليس واحدا حقيقيا بالمعنى المراد في تلك المسألة كما مر هناك وهذا على تقدير تسليم كون
الجسم مركبا وهو مم عند المعتزلة كما مر الثانى ان الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام اما الاول فظاهر واما الثانى
فلكونها في الجملة حافظة للزمان الذى لا نهاية له ابتداء كما مر في شبهة الزمان وسيأتى انه مقدار غير قار من
الحركة والحركة تحتمل الدوام سوى حركة الفلك لكونها مصونة عن الفساد كما مر فهى محل الزمان وحافظة له وهذا
وان كان مخصوصا بواحد من الافلاك وهو الفلك الاعظم لكن جميع الافلاك كذلك بالحدس وهى لكونها مستديرة لا يمكن
ان تكون طبيعية لان الحركة المستديرة تطلب وضعا ثم تتركه لان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع
بل هى ارادية لان الارادة لها ذات والحركة الارادية تكون لغاية لا محالة وهى لا يجوز ان يكون نفس الحركة
لانها ليست مطلوبة لذاتها بل لما يتأدى اليه بها وهو المراد بالغاية وهى اما حسية او عقلية والحسية اما جذب
ملائم شهوى واما دفع مناف غضبى وهما مختصان بالاجسام التى لها مادة منفعلة متلذذة بالحالة الملائمة
ومتأذية من غير الملائمة كما في انواع الحيوانات والافلاك ليست كذلك وايضا لو حركة الى الجذب او الغلبة
على الحق الموجود في الحيوانات متناهية فانحصرت غايتها في العقلية كما في حركاتنا الصادرة عن عقلنا
العملى ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة وهو العشق فيكون تلك الغاية
امرا معشوقا مختارا عقليا ويكون اما شيئا غير حصل الذات واما شيئا يحصل الذات فان لم يكن يحصل
الذات وجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون
اما

اما ان وضعا او كيفا او كما او ما هو يتبعها من كمالات الجسم وح يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان
يحصل الذات والحركة لا تحصل شيئا من احوال المتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة
او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة تحصل بالحركة وح يكون الحركة لنيل حال من المعشوق واما ان يكون
تلك الحال حالا منه ويجب ح ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله لا فلا مدخل للمعشوق
في الغرض من الحركة فلذا يكون هذا القسم لا جل نيل حال لشبه ذات المعشوق او حاله والقسم الاول اعنى ما يكون
المطلوب شيئا غير حصل الذات حصلا بالحركة لا يخ اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب
انقطاع الحركة والطلب عند حصوله وان لم يحصل ابدا كان المتحرك طالبا ابدا فهو طالب المحال وهو محال من النفوس
العقلية المحضة فان المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شئ محصل الذات
خارج عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر انه يريد المتحرك نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون متحركا لنيل تشبه
لتشبه كمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق وهو محال لما لزم اما الوقوف عند النيل او طلب المحال لو يكون واما ان لم
لنيل تشبه لا يستقر بل يستبقى نوعه بالتعاقب فيكون متشبها بموجود كامل هو مؤثر واشرف عنه او اشبه
بمن هو في مرتبة اولى دون منه ولا يجب كونه متعددا لكون حركات الافلاك كما سيأتى بل عقل مختلفة لا يمكن
ان يكون هو واجب الوجود الذى لا يمكن تعدده كما سيأتى بل عقل فثبت تعدد العقول ايضا ويكون
التشبه بها هو الاستفاضة منها والافاضة على السافل لا لكونه افاضة على السافل بل لكونها اشبها بالعالى
بالخروج عما له بالقوة الى الفعل والى هذا اشار بقوله ولقولهم استلزم الحركة يوجب الارادة المستلزمة
التشبه بالكامل اذا طلب الحاصل فعلا اى وقتا او فوقا او غير حاصل اصلا مع امكانه فان امكان الحصول
حصول بالقوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال وهذا الوجه ايضا مدخول لتوقفه على دوام ما او جبنا انقطاعه

حيث اثبتنا حدوث الاجسام واعراضها وفيه نظر اذ الحدوث لا يستلزم الانقطاع على ان لا نزاع في عدم انقطاع الزمان لثبوت الخلود في الجنة والنار الى ان يذهب الى كون الزمان امرا موهوما وفيه ما فيه وعلى حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع لاحتمال ان يكون طلب المحسوس لا امر اخر كعرفة او القشر مع المنافات في امتناع طلب المحال ولا يخفى على المتامل فيما ذكر من تقرير الدليل ضعف هاتين المنعين اما الاول فلان حصر الطلب في الحسي والعقلي حصر في متقابلين لان المراد منهما اما الجزئي والكلي واما ما يدرك بالحس وما لا يدرك بل هو اما حصر الحسي في الجذب والدفع فلان كل محسوس جزئي لا يكون جذب ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لا يصلح ان يكون غرضا له بالضرورة واما الثاني اعني منع امتناع طلب المحال فلان ذلك من الارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصورها الجوهر العاقل المجرد عن الغواشي المادية في غاية الظهور الثالث ان علة الاجسام لا يجوز ان يكون واجب الوجود بلا واسطة لما مر ولا ان يكون الاجسام بعضها علة لبعض اما مطلقا فلما نقرره لتيد على مقدمات الاولى ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته فيكون فاعلا من حيث موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانها يكون موجودا فلا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا الثانية ان الافعال الصادرة عن القوى الجسمانية انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لما مر في مباحث العلل فلا يمكن ان يكون فاعلة لما لا وضع له الثالثة ان فاعل الجسم يكون فاعلا لاجزائه اعني مادته وصورته لان فعل المركب مسبوق بفعل اجزائه واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول لو صدر جسم عن جسم لزم ان يكون القوة الجسمانية وهي صورة الجسم الفاعل مؤثرة فيما لا وضع له وهو كل واحد من الهيولى والصورة اللتين هما جزءا الجسم الصادر وهو محال واما خاصا وهو ان يكون الاجسام المحيطة بعضها علة لبعض فاما ان يكون المحوي علة الحاوي وهو محال

على الوهم

فان الوهم لا يذهب الى التعليل بتعليل الاقوى بالاضعف واما ان يكون الحاوي علة المحوي وهو ايضا محال لما تبتني على مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع الكلية ما لم يكن اشخاصها معينة لم توجد في الخارج وثانيها ان العلة المكانية متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوده متأخر عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان مع الوجوب الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن وثالثها ان الشيئين الذين يكونان معا لا بعينه المصاحبة الاتفاقية بل بعينه بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وبعد تمهيدها فنقول لو كان الحاوي علة المحوي لسبب تشخصا كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم وجود الحاوي المتشخص ممكنا لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف والى هذا الوجه الخامس اشار بقوله وقولهم لا عليتين بين المتضايفين او الحاوي والمحوي والا لكان لا امكن المنع او علل الاقوى وهو الحاوي بالاضعف وهو المحوي وهذا الوجه ايضا مدخول لمنع الامتناع الذاتي اي لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته والا لكان عدمه وجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه اعني وجود المحوي بالغير والا امكن الانفكاك بينهما فالمراد بالمنع هو المنع اللغوي لا منه طلب الدليل وقد اقام الدليل عليه فيما سبق وقال المصنف في شرح الاشارات لدفع هذه المعارضة بهذه العبارة واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث

هو ملاء ثم قال واذا تحقق هذا فقد سقط ما يمكن ان يشكك به وهو كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه خلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالنفي المذكور وان ذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي واما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره انتهى وتوضيحه انه لما تحقق وجوب المحوي على فرض كونه معلولا للحاوي في مرتبة وجوب الحاوي فيتصور هناك اعني مرتبة وجوب الحاوي خلاء في داخله لا محالة وعدم ذلك الخلاء المتصور انما يجب ويتحقق مع وجوب وجود المحوي في داخله في مرتبة متاخرة عن تلك المرتبة ووجوب وجود المحوي ايضا انما يتحقق مع عدم الخلاء المتصور في داخله معا لانه المتحقق بينهما تلازم في الوجود والتصور فيكون على هذا الفرض عدم هذا الخلاء مع كونه واجبا بالذات واجبا بالغير كوجود هذا المحوي فيكون تاخر وجود المحوي عن وجوب الحاوي اعني كونه معلولا له ممتنعا بالذات لامتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير ومعنى لا امتناع الملازمة بين مطلق وجوب وجود المحوي وبين مطلق عدم الخلاء بل بين وجوب وجود المحوي بالحاوي وبين عدم الخلاء المتصور في داخل الحاوي اللذين لزم كون كليهما واجبين بالغير في هذا الفرض ثم نقول ايضا ان كون المحوي معلولا للحاوي ممتنع بالذات نفي لمعنى الحاصل ان المحوي يكون واجبا لغيره الخ معناه ان وجوب المحوي بالغير انما يتحقق في نفس الامر اذا لم يكن معلولا للحاوي ولا ندعي ملازمة مع عدم الخلاء اذ لا يتصور خلاء ح والملازمة المدعاة انما هي مع عدم الخلاء المتصور واما اذا فرض كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع بالذات في نفس الامر وواجب بالحاوي بحسب الفرض والملازمة بينه بحسب هذا الفرض وبين عدم الخلاء لا يستلزم الملازمة بين واجب بالغير في نفس الامر وبين واجب بالذات

يلزم

٢٠

للبرهان الثاني بينهما هذا واعلم ان الدلائل البرهانية والشواهد القرآنية على وجود الجواهر المجردة المسماة بالعقول كثيرة ومن يجالس لعلماء بيتهم صلوات الله عليهم اجمعين وذاق فهم رموزها واشاراتها لا يرتاب في ذلك حسبك من حكاياتها عن امير المؤمنين وسيد الوصيين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه على ما اورده بعض الاعاظم قدس سره في بعض تصانيفه انه سئل عن العالم العلوي فقال صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها ربها فاشرقت وطالعها فتلالأت والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم فقد شابهت جواهر اوائل عللها واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد صدق ولي الله عن رسول الله عن الله ولا ينافي ثبوت المجردات العقلية حدوث العالم على ما حققناه المتكلمون نصدق والاثبات الحدوث من طريق وهي لا يجري عليها التي سلكوا فيها ولا يلزم ذلك تلك الطريقة ايضا لان تلك المجردات عند مثبتيها مرتبطة بالجسمانيات بحيث لا يمكن الارتباط غير منفكة عنها انفكاكا تحليليا لحدوث الجسمانيات باي طريق كان يستلزم حدوثها ايضا المسئلة الثانية في تحقيق النفس ومقصود المصنف بالبحث هنا هو النفس الانسانية الناطقة وان كانت الخارجة من قسمة الجوهر اعم منها لكونها شاملة للنفوس المجردة الفلكية ايضا واسم النفس يطلق على ما هو اعم من المجردة فانها تطلق على بعض الصور الحالة في المادة كالصورة النوعية النباتية والحيوانية يقال نفس نباتية ونفس حيوانية ويختصان مع الناطقة الانسانية باسم النفس الارضية وصرح في شرح الاشارات بان اطلاق النفس على الارضية والسماوية ليس بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى ما والمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية شاملة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا الات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها او بغير توسطها ما يصدر عن

اما جعل الجموع التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق فالمعنى الذي يضاف
الى ذلك يتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا
حاصلا بالفعل انتهى ونقل صاحب المحاكمات عن الامام ايضاح الملخص لحاصله ان زعم المتقدمين ان يكون
تعريف النفس ما يندرج فيه النفوس الثلاثة اي النباتية والحيوانية والفلكية بل نقول تبين النفس عليها انما
هي بالاشتراك اللفظي ثم قال ونحن نقول انا نشاهد اجساما تغتذي وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك
وتتحرك بالارادة واما انا البشر بدائم وليس ذلك لجسميتها فينبغي ان يكون لها مبادي غير جسميتها ولا شك
ان تلك المبادي مختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك ولما انه
لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة فذلك مسلوك غير فقد صرح الشيخ بان كلما يكون مبدا لصدور
افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة فانه
مبدا افاعيل كانا اما ان يكون مبدا افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدا افاعيل
على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية انتهى كلام الشيخ وتضعيف هذا النظر يظهر
شارح المواقف وهو ليس بشيء اما توجيه الاشتراك فلان جعل اسم النفس لتلك المبادي المختلفة انما يلزم
الاشتراك لو لم يكن ذلك باعتبار مفهوم مشترك بين تلك المبادي وهو ممنوع واما نظره فلان اشتراك
اللفظ المذكور بين الثلاثة انما يلزم كون اسم النفس مشتركا معنويا بينها لو كان ذلك المعنى مسمى لاسم النفس
وكلام الشيخ لا يدل على ذلك بل على خلافه فان ضمير تسميه راجع الى الكل لا الى مدخوله اعني الموصول فتدبر
ثم الشيخ بعد توضيح المرام فاعلم ان المراد في هذا المقام انما هو تحديد النفس من حيث هي نفس وشرح هذا الاسم
وبيان ان اطلاقه على تلك المبادي باي معنى هو لا تعريف ما يطلق عليه لفظ النفس وجميع تلك المبادي

التي يطلق عليها هذا اللفظ مفهوم مشترك وان لم يوضع له اسم النفس قال الشيخ في الفن السادس من طبيعيات الشفا
في هذه العبارة الفصل الاول في اثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس نقول ان اول ما يجب ان نتكلم فيه
اثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا ثم نتكلم فيما يتبع ذلك فنقول انا قد نشاهد اجساما تحس وتتحرك
بالارادة بل نشاهد اجساما تغتذي وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها فبقي ان يكون في ذواتها
مبادي لذلك غير جسميتها والشيء الذي يصدر عنه هذه الافعال وبالجملة كل ما يكون مبدا لصدور افاعيل ليست
على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث جوهره بل من جهة
اضافة ما له اي من جهة ما هو مبدا لهذه الافاعيل ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد ولكنا
الان اثبتنا وجود شيء هو مبدا لما ذكرنا واثبتنا وجوده من جهة ما له عرض ما ونحتاج ان نتوصل من هذا العارض
الذي له الى ان نحقق ذاته لنعرف ماهيته كانا قد عرفنا ان لشيء يتحرك محركا ما ولسنا نعلم من ذلك ان ذات هذا
المحرك ما هو فنقول اذا كانت الاشياء التي يقال ان النفس موجودة لها اجساما وانما يتم وجودها من حيث هي نبات
وحيوان بوجود هذا الشيء فهذا الشيء جزء من قوامها واجزاء القوام كما علمت في مواضع على
قسمين جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة اذ هو بمنزلة الموضوع فلو كانت النفس
من القسم الثاني ولا شك ان البدن من ذلك القسم فالحيوان والنبات لا يتم حيوانا ونباتا بالبدن ولا بالنفس
فيحتاج الى كمال آخر هو المبدا بالفعل لما قلنا فذلك هو النفس وهو الذي كلامنا فيه بل ينبغي ان يكون النفس
هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا فان كان جسما ايضا فالجسم صورته ما قلنا فلا يكون من
حيث هو جسم ذلك المبدا بل يكون كونه مبدا من تلك الصورة ثم قال فتبين ان ذات النفس ليست بجسم بل هو
جزء الحيوان والنبات هو صورته او كالصورة ثم شرع في بيان ان النفس كمال وقيل لها كمال اولى من قيل لها صورة او قوة

فقال فنقول الان ان النفس يصح ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال قوة ويصح ان يقال ايضا لها
بالقياس الى المادة التي تحلها فيجتمع منها جوهر نباتي او حيواني صورة ويصح ان يقال ايضا لها بالقياس الى
استكمال الجنس بها نوعا ما يقبلها من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر لها نوعا محصلا كمال لان طبيعة الجنس تكون
ناقصة غير محدودة ما لم يحصلها طبيعة الفصل منضافا اليها فاذا انضاف كمل النوع فالفصل كمال النوع ثم كل
صورة كمال وليس كل كمال صورة فان الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة
فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة فان الصورة التي هي في المادة هي الصورة
المنطبعة فيها القائمة بها اللهم الا ان يصطلح فيقال كمال النوع صورة النوع فانه قد استقر الاصطلاح على ان يكون
الشيء بالقياس الى المادة صورة وبالقياس الى الجملة غاية وكمالا وبالقياس الى التحريك مبدا فاعليا وقوة محركة
واذا كان الامر كذلك فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد الجوهر الحاصل منها وذلك الشيء هو المادة لانها صورة باعتبار
وجود المادة والكمال يقتضي نسبة الى الشيء التام الذي يصدر عنه الافاعيل لانه كمال بحسب اعتباره بالنوع فتبين
من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال كان ادل على معناها وكان ايضا يتضمن جميع انواع النفس من جميع
وجوهها ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنه وايضا اذا قلنا ان النفس كمال فهو اولى من ان يقول قوة لان
الامور الصادرة من النفس منها ما هو من باب الحركة ومنها ما هو من باب الاحساس والادراك وبالحري ان يكون
الادراك لها لا بانها قوة هي مبدا فعل بل مبدا قبول والتحريك بالحري ان يكون لها لا بانها قوة هي مبدا قبول
بل مبدا فعل وليس ان ينسب اليها احد الامرين بانها قوة عليه اولى من الاخر فان قيل لها قوة وعنى بها
الامران جميعا كان ذلك على سبيل اشتراك الاسم وان اقتصر على احد الوجهين عرض ما قلنا وشيء اخر وهو انه لا يتضمن
الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقا بل من جهة دون جهة وقد بينا في الكتب المنطقية ان ذلك

غير جيد ولا صواب ثم قال ثم نقول انا اذا عرفنا ان النفس كمال باي بيان وتفصيل فصلنا الكمال لم نكن بعد عرفنا
النفس وماهيتها بل عرفناها من حيث هي نفس واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للابدان
ومقيس اليها فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ مثلا البناء في حد البناء وان كان لا يؤخذ في حده
من حيث هو انسان ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث هي
ملاقية بالمادة والحركة ثم قال لكن الكمال على وجهين كمال اول وكمال ثان فالكمال الاول هو الذي يصير به
النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف والكمال الثاني هو امر من الامور التي يتبع نوع الشيء من افعاله وانفعالاته
كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة للانسان فان هذه الكمالات لا محالة للنوع لكن ليست
اولية فانه ليس يحتاج النوع في ان يصير هو ما هو بالفعل الى حصول هذه الاشياء له بالفعل بل الى حصول مبدا هذه
الاشياء بالفعل فالنفس كمال اول ولان الكمال كمال الشيء فالنفس كمال الشيء وهذا الشيء هو الجسم ويجب ان يؤخذ
الجسم بالمعنى الجنسي لا المعنى المادي وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له كل جسم فانها ليست كمال الجسم الصناعي
كالسرير والكرسي وغيره بل كمال الجسم الطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليس النفس كمال نار ولا ارض بل في عالمنا
كمال الجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات يستعين بها في افعال الحيوة التي اولها التغذي والنمو
فالنفس التي نحدها هي كمال اول الجسم طبيعي آلي له ان يفعل افعال الحيوة ثم اورد شكوكا على هذا الحد منها
ان لقائل ان يقول ان هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية فانها تفعل بلا آلات وان تركتم ذكر الآلات
واقتصرتم على ذكر الحيوة لم يغنكم ذلك شيئا فان الحيوة التي لها ليس هو التغذي والنمو ولا ايضا
الحس وانتم تعنون بالحيوة النوع الحد هذا وان عنيتم بالحيوة ما للنفس الفلكية من الادراك مثلا
والتصور العقلي والتحريك لغاية ارادية اخرجتم النبات من جملة ما له نفس ثم قال في الجواب فنقول

واما الاجسام السماوية فان فيها مذهبين مذهب من يرى ان كل كوكب يجتمع منه ومن فلكه الذي يدور به كرة جملة جسم حيوان واحد فيكون ح كل واحد من الكرات يتم فعله بعدة اخرى ذات حركة فيكون في كل ذات و هذا القول لا يتم في كل الكرات ومذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة وحصوصا من يرى حسما تاما سماويا وذلك الجسم واحد بالفعل لا كثرة فيه فهو لا محالة بين والى اسم النفس اذا وقع على النفس الناطقة الفلكية وعلى النفس النباتية فانما تقع بالاشتراك فان هذا الحد انما هو للنفس الموجودة للمركبات وانه اذا احتيل حتى تشترك الحيوانات والفلك في معنى اسم النفس خرج معنى النبات في تلك الجملة على ان هذه الجملة صعبة وذلك لان الحيوانات مع الفلك لا يشترك في معنى اسم الحيوة ولا في معنى اسم النطق ايضا لان النطق الذي هنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيولانيان وليس هذا لما يتبع هناك على ما نرى فان العقل هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة في حد الناطق وكذا الحس هناك يقع على القوة التي بها تدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا ايضا يتبع هناك على ما نرى ثم ان اجتهد فجعل النفس كالا اولا لما هو متحرك بالارادة ويدرك من الاجسام حتى يدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية خرج النبات من تلك الجملة وهذا هو القول المحصل انتهى ما اوردناه من كلام الشفاء ادنى تلخيص في بعض المواضع لا زالة الخفاء واذا عرفت جميع ما ذكرنا عرفت ان ما اشتمل عليه قوله واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي الذي حيوة بالقوة اي يكون من شانه ان يصدر عنه افعال من شانها ان يصدر عن ذي الحيوة مطلقا اعم من جميعها وبعضها تعريف للنفس الارضية الشامل للنباتية والحيوانية والانسانية صادق على كل واحد دون الصورة المعدنية بحروجها بقيد الى كالنفس الفلكية على التحقيق مع ان المقصود ليس تعريفها اما اولا فلما اشرنا اليه من انه لا يبحث الا عن النفس الانسانية واما ثانيا فلعدم انطباق عنوان الفصل على

مطلق النفس الارضية ولعله انما فعل ذلك لكون قاصدا النفس الانسانية فاكتفى بتعريف الجنس اشارة الى انه هو العمدة في الاحتياج الى التعريف هنا فاذا عرف الجنس سهل تميز الانواع بعضها عن بعض بظهور ان الافعال الصادرة بالالات عن الاحياء من الارضيات على ثلثة قسم يعم الاحياء وغيرها مما يفعل بالالات كالتغذية والتنمية والتوليد وقسم يخصها شاملا لجميع انواعها كالحس والحركة الارادية وقسم يخصها مختصا ببعض منها كالتعقل وما يصدر عنه الاخص يصدر عنه الاعم من غير عكس فما يصدر عنه التعقل يصدر عنه جميع افعال الحيوة فهو نوع من النفس الارضية وما يصدر عنه الحس والحركة يصدر عنه التغذية ونحوها لا التعقل وهو نوع اخر وما لا يصدر عنه الا القسم العام نوع ثالث فان اريد تعريف نوع نوع من هذه الانواع الثلاثة قيل في تعريف النفس النباتية بعد قولنا الى يغتذي وينمو ويولد فقط بدلا عن قولنا ذي حيوة بالقوة وفي تعريف النفس الحيوانية يغتذي وينمو ويحس ويتحرك فقط وفي تعريف النفس الانسانية يغتذي وينمو ويعقل جميعا فهذه القيود الثلاثة قد اشتمل عليها قيد ذي حيوة بالقوة ولو قيل بدل هذه القيود في الاول من جهة ما يغتذي وينمو ويولد فقط وفي الثاني من جهة ما يحس ويتحرك فقط وفي الثالث من جهة ما يعقل فقط لصح ايضا ويرجع الى ما ذكرنا ويمكن ان يكون مراد المصنف من قوله ذي حيوة بالقوة ما من شانه ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة فيصير مخصصا بالانسان ويخرج النفس النباتية والحيوانية بهذا القيد ويصير التعريف تعريفا للنفس الانسانية على ما هو المقصود ولا قصور حينئذ في شرح الاشارات على ما نقلنا بان المراد من ذي حيوة بالقوة هو المعنى الاعم وهو الذي ذكرناه اولا لا يمكن الجزم بهذا التوجيه الثاني واما توجيه الاول الحصر المستفاد من قوله واما النفس فهو كمال اول الخ حيث يدل على ان النفس الخارج من القسمة وهي المجردة منحصرة في هذا المعرف فيشكل على التوجيهين لكان النفوس المجردة الفلكية واما على التوجيه الثاني فظهر واما على الاول فكذلك ايضا فان النفس المجردة غير منحصرة فيما هذا المعرف حصر له افراد النفس

الناطقة اللهم الا ان يكون المصنف غير قائل في هذا الكتاب بالنفوس المجردة في الافلاك بل بالمنطبعة فقط على ما كان رأي المشائين قبل الشيخ ثم ان قيد ذي حيوة بالقوة على ما ظهر من كلام الشفاء هو احتراز عن النفس السماوية عند من يرى كون الفلك جسما اليا فان ما يصدر عنه من افاعيل الحيوة يكون بالفعل دائما والا فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى ان الخطا انما يذكر عوض قولهم الى فيقال كمال اول طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وصار في القدماء كمال اول لجسم الى واحترزوا بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي الى بناء على طبيعي وهو اما غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا كما نقل عنه شارح المقاصد ثم قال فظهر ان يقال من ان بعضهم رفع طبيعيا صفة لكمال ليس معناه انه يرفع مع التاخير صفة لكمال تخفيض بعد الى صفة لجسم فانه في غاية القبح وكذا لو رفع الى صفة لكمال مع ذكر ذي حيوة صفة لجسم بل معناه انه يقدم ويرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة الكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم الى انتهى كلام شرح المقاصد المسألة الثالثة في بيان مغايرة النفس الناطقة للمزاج الجسمية الحاصلة اعني البدن واجزائه والجسمية المشتركة فهي اخص المغايرة لم من التجرد كما سياتي في المسألة الاتية واحتج على الاول بوجوه الاول وهو ما يدل على مغايرة النفس الناطقة من حيث هي نفس بل من حيث هي صورة نوعية مطلقا للمزاج هو ان المزاج واقع بين اضداد متداعية الى الانفكاك وهو ظاهر فيحتاج الى جابر جامع اياها حافظ لها على الاجتماع وهو النفس فالنفس متقدمة على الالتيام المتقدم على المزاج وشرط لحصوله فكيف يكون نفسا واليه اشار بقوله وهي مغايرة للمزاج لتخيره وعليه اعتراض مشهور وهو انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور وهنا تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته ومتقدمة

على المزاج وهل هذا الا التناقض واجاب الامام عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائل الشيخ ما طالب بهمنيار بالحجة على ان الجامع العناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها انه قال كيف ابرهن على ما ليس في ان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفس الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة يبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فيوجد النفس واورد عليه المحقق بان هذا مخالف لما صرح به الشيخ حيث قال في الشفاء النفس التي لكل حيوان جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي وبانه ان كانت نفس الام مدبرة المزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة وبانه ان كانت المصورة مدبرة وهي من القوى الخادمة للنفس التي تكون غير الة لها فكيف حدثت قبل حدوث النفس التي هي مخدومها فكيف فعلت بذاتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها هذا اورده على الامام وتجويز كون المصورة القائمة بالمني خادمة لنفس الام مستدل لكونها فاعلة عليه لتصوير اجزائه وتشكيلاتها كما توهمه صاحب المحاكمات ليس بشيء كما لا يخفى ثم قال وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجرح بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة ليصير انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني

متزايدة كما في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر
عنها مع حفظ المادة ما الافعال النباتية من جذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة وتنميتها وتكامل الى
تربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا لجميع ما كان يصدر عنها وهو الافعال وهكذا الى ان
ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك
الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ان الحقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق وتبقى مدبرة للبدن الى ان يجل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى
استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وكالجمر
يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المشتعلة المجاورة فتبدل الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة
واشتدادها كتبدل الافعال النباتية وتجمرها كتبدل الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر
ان كل ما يصدر عنه مثل ما يصدر من المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان
الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لجلد المولود ويثبت
من ذلك ان الجامع لاجزاء الغذائية الواقعة في هو نفس الوالدين الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول
الشيخ انها واحدة بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض هنا هو التقليد
اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيء واحد حاصل لان المزاج محتاج الى شخص اخر هو النفس سواء كانت
نفس ذلك البدن او نفسا اخرى انتهى وهذا هو الجواب الاخر من المذكور حاصله ان المزاج الواقع بين
اجزاء التي اولا يتوقف على نفس الابوين لجميع تلك الاجزاء وحفظها معا ويتوقف هذا المزاج الثاني

الكمالية الحافظة للتركيب اعني الصورة النوعية ثم اذا وقع في الرحم يحصل له باستعدادات يكتسبها من الصورة
الفاعلة للافعال النباتية ويحصل له فيه بالتغذية والتنمية مزاج اخر يتوقف جمعا وحفظا على هذه الصورة
التي هي نفس نباتية المولود فيستعد به لان يفيض عليه الصورة الفاعلية لافعال الحيوان فيكمل له امر التغذية
والتنمية والمزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية التي
جمعا وحفظا يتوقف عليه تعلق النفس الناطقة فيبلغ امر التغذية والتنمية بنوع من التدبير غاية الكمال فيحصل
له مزاج سوي كل الاجزاء ثم شان هذا الشخص ويتوقف هذا المزاج الكامل جمعا وحفظا على النفس الناطقة
الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا حدوثا وبقاء على صورة او نفس ليست هي بموقوفة على ذلك المزاج الذي
هو مقارن لها بالزمان بل على مزاج اخر سابق عليه بالزمان سبق المعد لما هو معد له ولا يلزم الدور وخلاصة
الجواب انما هو على احتياج كل مزاج الى علة مقتضية له مجامعة معه سواء كانت عين العلة الحافظة او غيرها فلا يمكن
التعاقب الى غير النهاية ولا لزم التسلسل المحال فلا يرد ما توهم الشارح القوشجي ما حاصله يجوز ان يتوقف
كل مزاج على نفس سابق عليه ويتوقف كل نفس على مزاج سابق عليها وهكذا الى غير النهاية هذا واعلم ان التحقيق
على ما هو الظاهر من الجواب المذكور وصرح به المحقق الشريف وغيره من المحققين هو ان مادة بدن الانسان تخلع
صورة وتلبس اخرى الى ان يستعد لتدبير النفس الناطقة كما توهم بعضهم من كون البدن الانساني مشتملا
على صورة بدنية لحفظ التركيب ونفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد ونفس حيوانية للاحساس والحركة
ونفس ناطقة للتعقل والتدبير فان ذلك مختلف سخيف جدا وقال في شرح المقاصد ان ذلك يقتضي قواعدهم
من ان كل نفس مبدا لاثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حالة المادة وان البدن
الانساني جسما خاصا ثم يتعلق به النفس الناطقة لكن ذكر في شرح الاشارات وحيوان الامر ليس كما

انتهى فان قيل بدن الجنين اذا خلع الصورة النباتية ولبس الصورة الحيوانية فقد تعلق النفس الناطقة المجردة
لو خلع الصورة الحيوانية ايضا لزم بقاء المادة بلا صورة مخالطة لها فاما مجردة مقومة لها وهو ممتنع لامتناع كون
المجرد صورة مقومة للمادة فاقول من ان النفس الناطقة يفيض منها صورة نوعية انسانية هي الة لها في
البدن كما سياتي بعيد من التحقيق على انه على ذلك التقدير ايضا يعني تعلق النفس الناطقة وقبل فيضان
تلك الصورة ولو بالذات يلزم الاشكال بعينه ان البرهان على امتناع كون المجرد صورة مقومة للمادة
انما المسلم كون المجرد صورة مقومة للمادة مطلقا لقيامه بالمادة وليس بشرط التقويم ان يكون المقوم قائما
بما هو مقوم له وسياتي بيان كيفية كون النفس الناطقة صورة نوعية للمادة الانسانية ان شاء الله العزيز والوجه
الثاني ما اشار اليه بقوله والمانعة في الاعضاء وتقريره ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاعضاء فان
كثيرا ما يريد الحركة الى جهة والمزاج يمانعها في نفس الحركة بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او في جهتها
بان يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والقائم على الاعضاء يدل على مغايرة المقتضي
فان قلت مانع النفس في الحركة او في جهتها هو طبايع الممتزجات لا المزاج كيفية تابعة لتلك الطبايع فلا يلزم
ان يتمانعها في الاعضاء الوجه الثالث ان المزاج يختلف بحسب الاسنان كالطفل والشاب والشيخ والنفس لا تتغير
لا بزوال ولا باق عن الاول واليه اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد تقرير هذا الوجه
بان النفس باقية عند بطلان المزاج لانه اذا ورد على البدن كيفية مضادة لمزاجه كما اذا غلب عليه
برودة شديدة فان بطلت الكيفية المزاجية الاصلية وحدثت كيفية اخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة
عليه مع ان النفس باقية غير باطلة لكونها مدركة لتلك الكيفية المضادة ولا يمكن ان يكون المدرك لها
هو الكيفية المزاجية الاصلية لبطلانها ولا الكيفية العارضة لمشابهتها اياها والادراك انما يكون بالانفعال

والنفس لا تنفعل عن شبيهه ونقل المحشي هذا التقرير فيحصل وجه على حدة وهو ان يقال لو كان مبدا الادراك اعني
النفس هو المزاج لم يحصل ادراك بالمس لان المزاج كيفية متضادة له انفعالها فكيف يدركها هذا والى الثاني
اعني مغايرة النفس للبدن واجزائه وهو المراد بالجسمية الخاصة اشار بقوله وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه
وهو اشارة الى ما قاله في الاشارات من قوله ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك
بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى
ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت
ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا
تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت
انيتها وقال في الشفاء بعد الفراغ من تحديد النفس بهذه العبارة ويجب ان ينبه هذا الموضع الى اثبات وجود
النفس التي لنا اثباتا على سبيل التنبيه والتذكير اشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه
من غير احتياج الى تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات فنقول يجب ان يتوهم واحد منا كانه خلق دفعة
وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن ملاحظة الخارجات وخلق يهوي في هواء او خلاء ما لا يصدمه فيه قوام الهواء
صدما ما يحوج الى ان يحس وفرق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ثم يتامل هل يثبت وجود ذاته فلا يشك
في اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا
شيئا من الاشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو انه امكنه في تلك الحالة
ان يتخيل يدا او عضوا اخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت
فاذن للمتنبه سبيل الى ان ينتبه على وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير جسم وانه عارف به مستشعر له وان كان

داخلاً فيه يحتاج الى ان يفرع عصاه انتهى كلام الشفا فان قيل ان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية
ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها قلنا لو كان المراد
الاصلية هي الاعضاء المتكونة من النطفة كما هو الظاهر فمكان الغفلة عنها لا يقبل المنع كيف وهي الاعضاء
في تقرير هذا الشبه وان كان المراد منها هي الاجزاء التي لا يتجزى لعدم احد فالمطلوب هنا ليس نفي ذلك كما لا يخفى
ولعل ما قيل في الجواب من انه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية كان عالما بانها ماهي ولو بوجه مبنيا على ملاحظة ما
فغير صحيح هذه المقدمة كما لا يخفى واشار الى الثالث اعني مغايرة النفس للهيكل المشتركة بقوله وما يقع الشركة
يعني ان الهيكل هو ما به يشارك كل بدن مع غيره من الابدان والنفس هو ما به يمتاز كل واحد عن غيره وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز بالضرورة فالنفس غير الهيكل فان قيل ان اراد بالهيكل طبيعتها الكلية المشتركة
فذلك مما لا يشتبه على احد فكيف يجعل مسئلة وان اراد ان الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه ولم يقع
فيه الشركة قلنا المراد هو الهيكل المشتركة باعتبار حصصها المتعينة بالاضافة وذلك ليس مما يمكن ان يشتبه
فتدبر واما قوله وما يقع التبدل فيه فاشارة الى وجه عام الثلاثة وتقريره ان البدن واجزاؤه والهيكل
دائمة التبدل بالتحليل والاغتذاء وكذا ما يحل فيها لاستلزام تبدل المحل تبدل الحال مع كون النفس باقية
بالظاهر وغير المتبدل غير المتبدل فالنفس مغايرة لجميع تلك الامور وما قيل عليه من ان التبدل انما يقع
في الاجزاء الفضلية دون الاصلية التي لعلها هي النفس او ما يحل فيها ففيه ما عرفت من ان المراد من الاجزاء الاصلية
لو كان ما ذكرنا فمنع وقوع التبدل فيها لا ينبغي ان يصدر من المحصلين والا فليس الغرض هنا اثبات مغايرة النفس لها
واعلم ان الاستدلال بتبدل المحل على تبدل الحال لو تم لزم ان لا يكون نفس الحيوان او النبات ايضا صورة حالة
في محالها مع بقاء الذات فيها ايضا ولهذا ذهب بعضهم الى تجرد تلك النفوس واليه مال صاحب

الاشراق

الاشراق والتحقيق ان هذا الاستدلال انما يصح فيما كان الحال عرضا واما اذا كان صورة جوهرية فلا يصح لجواز ان
يكون المادة مستمرة على وجه الابهام فيجوز ان يتبدل ولا يلزم منه تبدل الصورة وهذا الامر مقصود المتن
اذ نفي كون النفس صورة مادية ليس بمقصود في هذه المسئلة كما اشرنا اليه عن قريب فلا ينتقض هذا الدليل بنفوس
الحيوان والنبات المسئلة الرابعة في تجرد النفس الناطقة انها ليست بجسم ولا قائمة في جسم ومادة
اصلا واعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة النفس اختلافا عظيما فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل
الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اى الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل
الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هو هذا الهيكل المخصوص و المحسوس اى التي من شانها
ان يحس بها وجمهورهم على انها اجسام مخالفة الماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة حية لذاتها
نافذة في جواهر الاعضاء سارية فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال
بقاؤه في الاعضاء حياة وانتقالها عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة
في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين اى العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعضاء
النابتة منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الايسر
من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة يتم بها نفعه من
القوى التي سياتي ذكرها وتمسك القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات
اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحكم بين الشيئين

لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو
اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة
ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطة فان قيل يلزم اما اثبات النفوس
المجردة للحيوانات الاخر واما كون حصول احساسها بالقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت بينهما قلنا احساسات ساير الحيوانات ايضا انما هي لنفوسها المنطبعة بواسطة تلك
الاعضاء والقوى لا للنفس تلك القوى والاعضاء ولا يلزم من كون النفس المنطبعة التي هي الصورة النوعية
الحيوانية مدركة ان يكون كل قوة منطبعة وان لم يكن صورة نوعية مدركة فليتدبر الثاني ان كلا منا نعلم
قطعا ان المشار اليه بانا وهو مع النفس متصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من
خواص الاجسام المتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك بان يقال ان البدن ادراكات هي بعينها ادراكات
المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات
فلو كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها عين صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان
هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث يوصف بخواص
كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعله للنفس بالاعضاء والقوى لا للنفس بواسطتها فان الراى
البدن لتلك العلاقة لا للغفلة وعدم الفرق بين المشار اليه بانا وبين البدن كما توهم من هذا الكلام لم يلزم
كون النفس في غاية الغفلة الثالث انها لو كانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم يتعلق ببدن دون
آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان ينتقل من بدن الى بدن آخر ولم يصح القطع بان زيدا الان هو الذي كان
بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل كل احد لا يليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة

بحسب استعداده

بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى
بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الجسم كالدخول في النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة
وكونها في قناديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك والجواب في احتمال التاويل وكونها على
طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان تجردها ومغايرتها للبدن يفيد ذلك كذا
في شرح المقاصد واختار المصنف مذهب المحققين فقال وهي جوهر مجردة اما جوهريتها فلازمة من تجردها
اعني قيامها بذاتها وعدم كونها حالة في مادة واما تجردها فاستدل عليه بوجوه سبعة الاول ما اشار
اليه بقوله لتجرد عارضها اى عارض النفس الناطقة وهو الصورة المعقولة المنطبعة وتقريره بعد ما تقرر في
موضعه وقد مر في بحث الوجود الذهني وسياتي في بحث الاعراض من ان التعقل انما هو بانطباع صورة
منتزعة من الوجود الخارجي مساوية له في تمام الماهية ومغايرة في اللوازم الخارجية في العاقل لا بقيامها
بذاتها ولا بملاحظة النفس اياها في مجرد آخر هو ما قال الشيخ في الشفا ان القوة العاقلة العقلية هو وقد
تجرد والمعقولات عن الكم المحدود والاين والوضع وساير ما قيل من قبل فيجب ان ينظر في ذات هذه الصورة
المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه اما بالقياس الى الشيء والماخوذ منه او بالقياس الى الشيء الاخذ اعني
وجود هذه الحقيقة المعقولة مجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي او في الوجود المتصور في الجوهر
العاقل محال ان نقول انها كذلك في الوجود الخارجي فبقي ان نقول انها انما هي مفارقة للوضع والاين عند
وجودها في العقل فاذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث يقع اليها اشارة او تجزى او انقسام
او شيء مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون في جسم انتهى وذلك لا نسلم كون المحل مقارنا للوضع ولوازمه
مع تجرد الحال عنه بالضرورة فلا معنى للاعتراض هنا بمنع كون العلم بارتسام الصورة وعلى تقدير التسليم

بمنع وجوب المساوات في تمام الهيئة ويمنع استلزام كون النفس مقارنة للعوارض الوضعية مقارنة ما يحل فيها
لها وعلى تقدير التسليم يمنع منافات اتصاف الصورة العقلية بهذه العوارض من قبل محلها لتجردها عنها
بحسب ذاتها الثاني ما اشار اليه بقوله وعدم انقسامه ستذكره الضمير راجع الى عارضها كما شرحه العلامة
او ثانيتهما وراجعه الى النفس على ما شرحه الشارح القديم وتبعه القوشجي والاول اظهر فان المتعارف
والمطابق لما في الشفاء هو الاستدلال بتجرد الصورة المعقولة تارة وبعدم انقسامها اخرى على تجرد النفس لا بعدم
انقسامها اخرى على تجردها اما تقريره على الاول فهو ان من الصورة العقلية ما هو غير قابل للانقسام لان
هنا امورا عقلية لا تنقسم اصلا كواجب الوجود والوحدة وايضا فان هنا معقولات ابسط من المعقولات هي
مبادي التركيب في سائر المعقولات اذ لا بد في كل كثرة من الانتهاء الى الوحدة كما مر غير مرة بل نقول ان الصورة العقلية
مطلقا لا يجوز ان تنقسم انقسام الجسم والجسمانيات اعني الى اجزاء متباينة في الوضع والا فان كانت اجزاؤها متشابهة
يلزم ان يكون الكل عين الجزء لان المجتمع من الاجزاء المتشابهة يكون في طبيعة الجزء فلا تفاوت بين الكل والجزء
الا اذا كان الكل حاصلا من الاجزاء من جهة الزيادة في المقدار او العدد لا من جهة الصورة والطبيعة ومع ذلك يكون
الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما وتصير صورة خيالية لا عقلية صرح بذلك الشيخ في الشفاء فلا يجوز ان يكون
الصورة العقلية من حيث هي عقلية حاصلة من الاجزاء المتشابهة وان كانت اجزاؤها غير متشابهة يكون الاجزاء
الحد التي هي الاجناس والفصول فيلزم كون الاجناس للهيئة الواحدة غير متناهية بالفعل وقد مر استحالته
في موضعه على ان اجزاء الحد لا يجوز ان يكون متباينة في الوضع على ما يلزم من انقسام الحال في الجسم بانقسام
الجسم فاذا ثبت كون الصورة العقلية غير قابلة للانقسام وجب ان لا يكون محلها جسما او جسمانيا لان
ما يحل جسما فاما ان يحل في شيء منه غير منقسم او شيئا منقسما والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا محتمل

والنقطة هي نهاية ما لا تميز لها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منتهاه بما تميز ان يكون من النقطة شيئا تنفرد فيه
شيء من غير ان يكون في شيء من ذلك المقدار بل كان ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هو طرف ذاك ما هو بالذات
مقدار كذلك فما يجوز ان يقال بوجه من ما انه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هو طرفه فهو مقدر بذلك
المقدار بالعرض ولو كان النقطة منفردة يقبل شيئا من الاشياء لكان تميزها ذات فكانت النقطة اذن ذات
جهتين جهة منها يلي الخط الذي يتميز عنه وجهة منها مخالفة له فيكون منفصلة عن الخط لقوامها والخط
المنفصل عنها له نهاية اخرى غيرها يلاقيها فيكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة
واحد ويؤدي الى ان يكون النقطة متناهية غير متناهية فقد بان استحالته وقد بطل اذن ان يكون محله
من الجسم شيئا غير منقسم فبقي ان يكون محله من الجسم شيئا منقسما فيعرض الحال ان يكون منقسما هو ايضا لان الحال
في المنقسم من حيث هو منقسم منقسم مثله هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في الشفاء واعلم ان تتميم هذا الدليل موقوف
على مقدمة يجب اعتبارها وهي ان ادراك القوة العقلية لا يختلف بالشدة والضعف كما يختلف القوى الجسمانية
مثل قوة الابصار الواحدة وهذه المقدمة بينة بنفسها عند من يعتبر لم القوة العقلية وذلك التوقف
لانه لولا هذه المقدمة لا ينتقض هذا الدليل بالقوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية كعداوة الذئب مثلا
لان العداوة المذكورة غير قابلة للانقسامات المذكورة لا محالة وكذا نظائرها من المعاني الجزئية فيلزم ان يكون
القوة الوهمية مجردة وهو خلاف ما تقرر عندهم فاذا اعتبرناها فيدفع به النقض لان حاصل الدليل ح ان
الصورة العقلية غير قابلة للقسمة الى الاجزاء المتشابهة ولا الى الاجزاء المختلفة بالمهية ولا هي مختلفة
بالشدة والضعف من حيث المدرك بسبب اختلاف اجزاء موضوعها بالكثرة والقلة بخلاف الصورة
الحاصلة في القوى الجسمانية فانها يقبل القسمة الى الاجزاء المتشابهة ومختلفة بالشدة والضعف فالقوة

العقلية ليست بجسمانية بل مجردة وح يندفع اعتراض اخر يمكن ان يورد على حصر الاجزاء على تقدير قبول الصورة
العقلية للانقسام في المتشابهة والمختلفة بالمهية اعني الاجناس والفصول لجواز ان يكون اجزاؤها مختلفة
باعتبار تعلق الادراك المختلف بالشدة والضعف لا بالمهية لكيلا يكون اجزاء الحد منحصرة في الاجناس والفصول
ويلزم عدم تناهي الاجناس والفصول فليتفطن فانه دقيق جدا واما تقريره على الثاني فهو ان النفس الناطقة
غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم فالنفس الناطقة ليست بمادية اما الصغرى فلان الصورة العقلية
التي هي حالة فيها غير منقسمة فيجب كون محلها غير منقسم على ما ذكرنا واما الكبرى والمراد منها لا شيء من الماديات
التي يمكن ان يحل فيه شيء على سبيل الاستقلال بغير منقسم فهو منقسم سوى الطرف النقطي الذي لا يمكن ان يحل
فيه شيء بالاستقلال كما ذكرنا الثالث ما اشار اليه بقوله وقوتها على ما يعجز عنه المقارنات وتقريره ان
النفس الناطقة تقدر على امور يعجز عنها القوى الجسمانية المقارنة ذاتا للمادة وكل ما تقدر على ما يعجز عنه
الامور المقارنة للمادة ذاتا فليس بمقارن للمادة ذاتا بل مفارق فالنفس مفارق اما الكبرى فظاهر واما
الصغرى فلوجهين الاول ان النفس تقدر على تعقل امور غير متناهية وقد مر ان افعال القوى الجسمانية
متناهية قال الشيخ في الشفاء فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التي من شان القوة الناطقة ان تعقل
بالفعل واحدا واحدا منها غير متناهية وقد صح لنا ان الشيء يقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز
ان يكون جسما ولا قوة في جسم قد برهن على هذا في الفنون الماضية فلا يجوز اذن ان يكون الذات المتصورة
المعقولات قائمة في جسم البتة ولا فعلها كائنا في جسم ولا بجسم وليس لقائل ان يقول كذلك المتخيلات
فذلك خطأ فانه ليس للقوة الحيوانية ان يتخيل اي شيء اتفق مما لا نهاية له في اي وقت كان ما لم يقترن
بها تصرف القوة الناطقة ولا القائل ان يقول ان هذه القوة اي العقلية قابلة لا فاعلة وانتم انما تثبتم

تناهي القوة الفاعلة والناس لا يشكون في جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما في الهيولى فنقول لك ستعلم ان قبول
النفس الناطقة في كثير من الاشياء الغير المتناهية لها قبول بعد تصرف فعلي انتهى والوجه الثاني ان النفس تدرك ذاتها
والاتها وادراكاتها التي لها وللمدركات الجسمانية كالسامعة والباصرة والوهم والخيال ليس كذلك لانه انما يعقل
بتوسط الالة ولا الة لا يتوسط بين الشيئين وذاته والته وادراكاته قال الشيخ ان القوة العقلية لو كانت
تعقل بالالة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص انما يستتم باستعمال تلك الالة الجسدانية لكان يجب ان لا تعقل
ذاتها وان لا تعقل الالة وان لا تعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين ذاتها الة وليس لها بينها وبين التها
الة وليس لها بينها وبين انها عقلت الة لكنها تعقل ذاتها والتها التي تدعى لها وانها عقلت فاذن تعقل
بذاتها لا بالة انتهى وما قيل لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط الة فضعفه
ظاهر لانه لو كان كذلك لم يكن جسمانيا اذ لا معنى للجسماني الا ما يدرك ويعقل بالجسم فان قلت هذا الدليل منقوض
بنفوس الحيوانات العجم فانها تدرك ذواتها والاتها مع كونها مادية قلت ادراكها لذواتها كما يدرك الانسان
ذاته حال غفلته مع الغفلة عن الحواس كما مر في المسئلة السابقة ممنوع بل الظاهر ان ادراكها انما هو لبدنها وعوارضه بالحس
والحس لا غير فليتدبر وبالجملة لا تعقل الا مع العلم الرابع ما اشار اليه بقوله ولحصولها منها بالنسبة الى
ما تعقل محلا مقطعا يعني ان علم النفس الناطقة انما يتقوى بكونه محلا لها مثل القلب والدماغ او غير ذلك
يحصل في وقت دون وقت لا دائما ولو كانت حالة فيه لكانت اما دائمة التعقل له او غير عاقلة له اصلا
وفي ذلك اشارة الى ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال بل قد تحقق ونقول لا يخلو ان تكون تعقل الالة بوجود
ذات صورة الالة تلك او بوجود صورة اخرى مخالفة لها بالعدد وهي ايضا فيها وفي الالة او بوجود صورة
اخرى غير صورة الالة تلك بالنوع وهو فيها وفي الالة فان كان بوجود صورة الالة فصورة الالة في الالة

وتعقلها بالشركة دائما فيجب ان تعقل الهها دائما اذ كانت انما تعقلها تعقلها لوصول الصورة اليها وان كان لاجل
صورة الهها غير تلك الصورة بالعدد فذلك بط اما اولا فلان المغايرة بين اشياء تدخل تحت حد واحد انما
لاختلاف المواد والاحوال والاعراض واما الاختلاف ما بين الكلى والجزئى والمجرد عن المادة والموجود
فى المادة وليس هنا اختلاف مواد واعراض فان المواد المادة واحدة والاعراض الموجودة واحدة وليس هنا
اختلاف التجريد والوجود فى المادة فان كليهما فى المادة وليس هنا اختلاف الخصوص والعموم لان احديهما
ان استفادت جزئية فانما تستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التى تلحقها من جهة المادة التى
فيها هذا المعنى لا يختص باحدهما دون الاخر ولا يلزم على هذا ادراك النفس ذاتها فانها تدرك دائما ذاتها
وان كان قد يدركها فى الاغلب مقارنة الاجسام التى هى معها على ما بيناه وانا نعلم انه لا يجوز ان يكون
لوجه صورة اخرى غير صورة الهها فان هذا اشد استحالة لان الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل
جعلته عاقلا لما تلك الصورة مضافة اليه فيكون صورة المضاف داخلة فى هذه الصورة وهذه الصورة
المعقولة ليست صورة هذه الالة ولا ايضا صورة شئ مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الالة جوهر
ونحن انما نعتبر صورة ذاته والجوهر فى ذاته غير مضاف البتة فهذا برهان واضح على انه لا يجوز ان يدرك
المدرك بالة الة فى الادراك ولهذا فان الحس انما يحس شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا الته ولا احساسه
وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله البتة بل ان تخيل الته تخيلها لا على نحو يخصه وانه لا محالة دون غيره
الا ان يكون الحس يورد عليه صورة الته لو امكن فيكون حينئذ انما يحكى خيالا ما ماخوذا من الحس غير مضاف
عنده الى شئ حتى لو لم يكن هو الته لم يتخيله انتهى كلام الشفا وتقريره بعد ما تقرر من ان التعقل انما هو
بانطباع صورة المعقول فى النفس هو انه لو كانت النفس حالة فى محل فلا يخ اما ان يكون تعقلها لا
التى

التى هى محل لها بانطباع صورة تلك الالة بعينها التى هى حالة فى مادتها فى النفس بان يكون تلك الصورة
الواحدة منطبعة فى مادتها وفى النفس كليهما بالاشتراك وذلك لكون النفس ايضا منطبعة فى تلك المادة
كما هو المفروض واما ان لا يكون تلك الصورة بعينها بل لابد من صورة اخرى مماثلة لها بالماهية او مخالفة فعلى
الاول يلزم ان يكون النفس عاقلة لالتها دائما لان صورة الالة منطبعة فى النفس على هذا التقدير دائما والانطباع
هو نفس التعقل فان قلت لعل التعقل متوقف على التفات النفس قلت الالتفات ايضا دائما اذ كان الانطباع دائما
اذ لا معنى لحصول الانطباع وعدم حصول الالتفات وعند ذهولنا عن الصورة المعقولة لنا يكون الصورة غير منطبعة
فى النفس بل فى خزانة كما تقرر فى موضعه والمفروض هيهنا على هذا التقدير هو دوام الانطباع فيكون الالتفات
ايضا دائما وعلى الثانى والثالث يلزم ان لا يكون النفس عاقلة لالتها اصلا اما على الثالث فلان الصورة
المنطبعة فى النفس على هذا التقدير لا يكون صورة الالة لكونها مخالفة لها بالماهية واما على الثانى فلان
الصورة المنطبعة فى النفس على هذا التقدير يجب كونها مغايرة للصورة المنطبعة فى المادة بالعدد ولا يكن
مغايرتها لها بالعدد لكونها مماثلة لها والتغاير بين المتماثلين لا يكون الا بالمادة ولواحقها وهى واحدة
فى كليهما فان قلت المغايرة بين الصورتين هيهنا انما هى بكون احديهما حالة فى المادة بلا واسطة والاخرى
بواسطة وايضا يكون احديهما موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود غير اصيل قلت الفرق الاول
غير ممكن ضرورة توقفه على الامتياز ولا يمكن حصول الامتياز بالواسطة لامتناع توسط شئ بين الشيئين
ونفسه وكذا الفرق الثانى لان الوجود الظلى انما يفارق الاصيل بكون الظلى مفارقا للمادة دون الاصيل
سواء كان فى المعقولات او فى المحسوسات اذ الانتزاع عن نفس المادة معتبر فى الوجود الذهنى مطلقا
والفرق بين المعقول والمحسوس فى ذلك انما هو فى الانتزاع عن لواحق المادة وعدمه وبما نحن فيه ليس كذلك

العورتين منطبقتان فى المادة فلا يمكن الحكم لطبيعة بطلب احدالوجودين واصالة الاخر الخامس ما اشار
اليه بقوله ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض وتقريره على ما فى شرح القديم وغيره ان ماهية النفس
الناطقة او الصورة العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت معروضة للواحق المادة من الاين المعين
والوضع المعين الى غير ذلك فلم يكن مجردة عن تلك اللواحق لكنها مجردة عن تلك اللواحق بالضرورة فمعروضها
اعنى النفس الناطقة ايضا مستغنية عن المادة والا لزم عدم استغناء العارض ايضا لان المحتاج الى المحتاج
الى شئ محتاج الى ذلك الشئ بالضرورة وهذا كما ترى وبيجلان الوجه الاول بل هو عينه والاولى
فى تقريره هو ما فى شرح العلامة من وهو ان النفس الناطقة تستغنى فى عارضها وهو التعقل عن المحل بدليل
انها تعقل ذاتها والتها وتعقلها من غير حاجة الى الة كما مر فيكون فى ذاتها مستغنية عن المحل والالكانت
المحل الة لها فى التعقل فلا يكون مستغنية عن الالة فى تعقلها ايضا هف السادس ما اشار اليه بقوله
ولانتفاء التبعية وتقريره ان النفس الناطقة لو كانت منطبعة فى الجسم لكانت تابعة له فى الضعف كالالات
كالسمع والبصر وغيرهما والتالى باطل فان الانسان فى سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد مع كون البدن
فى النقصان والانحطاط وما قيل من ان الانسان فى اخر سن الشيخوخة قد يعرض لها الخرافة فينقص تعقله ويختل
كاختلال البدن فجوابه ان اختلال التعقل باختلال الالة لا يدل على كون التعقل بالالة اذ يجوز ان يمنع
استغراقه فى الاشتغال بتدبير البدن لكونه سببا للاختلال عن التعقل الذى هو لها بذاتها كما يمنعه الانكباب
على المحسوس عن التوجه الى المعقول بل شدة توجه النفس الى كل فعل عن جودة التوجه الى فعل اخر وخلاف
ازدياد التعقل عند اختلال البدن فانه يدل على كون التعقل له بذاته لا بالة مدبرة هذا خلاصة
ما ذكره الشيخ فى الشفا السابع ما اشار اليه بقوله ولحصول الضد وتقريره ان النفس الناطقة
غير منطبعة

غير منطبعة فى الجسم لحصول ضد ما هو حاصل للقوى المنطبعة للنفس الناطقة وبيانه على ما قاله الشيخ فى الشفاء
هو ان القوى المنطبعة النفس الناطقة وبيانه على ما قال الشيخ فى الشفا هو ان القوى المدركة بالالات
يعرض لها من ادامة العمل ان تكل لاجل ان الالات تكلها ادامة الحركة وتوهن الامور القوية الشاقة
الادراك وربما افسدها فلا يدرك عقيبها الاضعف لانغماسها فى الانفعال عن الشاق كالحال فى الحس فانه
عند ادراك القوى لا يقوى على ادراك الضعيف فان المبصر ضوءا عظيما لا يبصر معه ولا عقيبه نورا ضعيفا
والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه وعقيبه صوتا ضعيفا ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة
والامر فى القوة العقلية بالعكس من ذلك فان ادامتها التعقل وتصورها الامور التى هى اقوى يكسبها قوة وسهولة
قبول لما بعدها مما هو اضعف منها فان عرض لها فى بعض الاوقات ملال او كلال فذلك لاستعانة العقل
بالخيال المستعمل للالة التى تكل فلا يخدم العقل ولو كان لغير هذا لكان يقع دائما فى اكثر الامر والحال ان الامر
بالضد من ذلك هذا وقد صرح الشيخ بان هذا الوجه وما قبله اقناعيان وقد اورد الامام اما على الاول منهما
فبانه يجوز ان يكون ازدياد تعقل النفس عند تضعيف البدن بسبب التمرن والاعتياد واجتماع علوم كثيرة
ثم فى اخر سن الشيخوخة يتولى الضعف على البدن ويستولى على القوة العاقلة بحيث لا يبقى التمرن وامثاله
امر فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل فى زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من الامزجة الحاصلة
فى ساير الازمنة واما على الثانى فبانه يجوز ان يكون العلاقة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع
جسمانية فلا يمتنع اختصاص بعضها بالكلال دون بعض ويمكن دفع الاول بانا نجزم بان لبعض مراتب الضعف
الحاصل للبدن كالحاصل بسبب الارتياض وعند بعض الامراض مدخلا فى قوة التعقل وجودته وان لم يكن
التمرن والاعتياد واجتماع العلوم حاصلة او تغير مزاج الكهولة للتعقل ايضا انما هو لذلك وبرد الثانى

ايضا بان انفعال القوى الجسمانية انما هو لانفعال موضوعاتها لا محالة فلا اثر للمخالفة النوعية في ذلك

المسئلة الخامسة في ان النفوس الناطقة متحدة بالنوع كما هو مذهب ارسطو واتباعه خلافا للطائفة

الاقدمين حيث ذهبوا الى ان النفس الناطقة جنس تحته انواع مختلفة وتحت كل نوع افراد متفقة متحدة الماهية

واختاره الامام الرازي في المطالب العالية وقيل الى هذا يشير حديث الناس معادن كمعادن الذهب والفضة

وحديث الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف واما ان يكون كل فرد منها

مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية فلم يقل به قائل صريحا كذا ذكره ابو البركات في المعتبر

على ما في شرح المقاصد والدليل على اتحادها نوعا ان الحد الواحد يشملها فيكون متحدة بالنوع لامتناع اجتماع

الامور المختلفة الحقايق في حد واحد وهذا معنى كلام الشيخ في الشفاء حيث قال النفس الانسانية متفقة في

النوع والمعنى وليست متغايرة بالماهية والصورة لان صورتها واحدة انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله

ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها قال العلامة رحمه الله فيه نظر لان التحديد ليس لجزئيات النفس

حتى يلزم ما ذكره بل للمفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا

واجاب عنه الشارح القديم بان الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة اتحادها

واعترض عليه المحقق الشريف بان هذه دعوى بلا دليل عليها اذ يجوز ان يكون ما يذكره حد الحقيقة

الجنسية المشتركة منها فلا يشمل الفصول المنوعة لها فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك الانواع بل يجوز ان يكون

عرضا عاما لانواع مختلفة الحقايق فلا يتصور انطباقها على تمام حقيقتها واقول لا شك في ان الابدان

المحسوسة نوع واحد من الحيوان فلا شبهة في ان هذه الابدان المحسوسة متحدة بالنوع والنفس الناطقة

جوهر مجرد من شانه تدبير هذا النوع الواحد من الابدان الحيوانية والاستكمال به وكل نفس من النفوس

الناطقة

الناطقة شانها ذلك فيكون هذا المفهوم الواحد منطبقا على كل منها ولا شك في كون هذا المفهوم مع التركيب

من الجوهر الذي هو الجنس كما مر وما شانه التدبير المخصوص الذي هو عنوان الحقيقة الفصلية فيكون جميع النفوس

الناطقة متحدة في هذا الحد المنطبق على كل واحدة منها فيكون متحدة بالنوع وهو المطلوب مستند القائلين

باختلاف النوع هو اختلافها مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة و والشجاعة الى غير ذلك

من الصفات الجبلية وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج لانها قد تبدل وبالعكس اعني لسبب لها مع بقائه

كما اذا تكلف الجبان اتباع نفسه في المحارب والثبات عليها فيصير شجاعا والبخيل بذل المال وداوم عليه

فيصير سخيا والغضوب الحلم وداوم عليه فيصير حليما لاسباب الامور الخارجية مثل التعلم وصحبة الابوين

والاخوان والاصحاب الى غير ذلك اذ قد يتفق ذلك كلها مع المخالفة في الصفات والاخلاق والجواب

ان هذه امور عارضة او خارجة عن ذات النفس من حيث هي نفس وليس يعتبر فيها شيء من هذه الامور بل

هي خارجة عنها لاحقة لها بسبب امور خارجة عن حقيقة النفس هي هيئات تخصيصها بحسب استعدادات

الابدان كما سيأتي في المسئلة الاتية فاختلاف هذه الامور انما هو لاختلاف اللواحق الخارجية لا يدل على

اختلاف في حقيقة ملحق تلك اللواحق الا اذا كانت لازمة لحقيقته من حيث هي حقيقته وذلك ليس بلازم

فيما نحن فيه لجواز كونها لازمة للهيئات التخصيصية كما ذكرنا والى هذا اشار بقوله واختلاف العوارض لا يقتضي

اختلافها المسئلة السادسة في ان النفس حادثة بحدوث البدن وهو مذهب ارسطو ومن تابعه

من المشائين خلافا لافلاطون وجمع من الاقدمين على ما هو المشهور بقوله وهي حادثة ان كان المراد منه

هو الحدوث مع الابدان بقوله وهو ظاهر على قولنا اي قول المليين القائلين بحدوث العالم باسره والنفس

الناطقة من العالم الا انه ليس على ما ينبغي فان هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع حدوث الابدان وان كان

المراد مطلق الحدوث فاي وجه لجعله مسئلة على حدة على ان الحجة التي تمسك بها على حدوث العالم لا يجري الا

في الماديات فلا يتم في حدوث النفس الناطقة على ما اختاره من كونها مجردة كما اورده المحقق الشريف عليه

وايضا فلا وجه لقصر الى قول الخصم فان قولهم هو الحدوث مع الابدان واما قول الخصم القائل بقدم

العالم فليس حدوث النفس ظاهرا بل يحتاج الى الاستدلال عليه بقوله والنفس لو كانت ازلية لزم

احد امور ثلثة اما اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع والتالي باطل والمقدم مثله اما

بيان الملازمة فلان النفس على تقدير ازليتها مع كون الابدان حادثة لا محتمل الا على تقدير كونها موجودة

قبل حدوث الابدان سواء كانت حادثة او ازلية لينطبق مذهب المليين ايضا لا يخلو اما ان يكون قبل

حدوث الابدان واحدة او متكثرة وعلى الاول لا يخ عند تعلقها بالابدان ان يكون باقية على وحدتها

او تصير متكثرة فان بقيت واحدة فهي متصفة لا محالة في كل بدن بما يتصف في بدن اخر كالعلم والجهل

والجبن والشجاعة والسخاوة فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول فان قلت لعل هذه الاوصاف مما يختلف

بالاضافة فيجوز ان يكون النفس الواحدة عالمة بالاضافة الى بدن وجاهلة بالاضافة الى بدن اخر

وهكذا في سائر الاوصاف قلت هذه اوصاف ذاتية للنفس فلا يجوز اختلافها بالاضافة قال الشيخ في الشفاء

ونحن نعلم ان النفس ليست واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة كثيرة بالاضافة لكانت عالمة فيها

كلها او جاهلة ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو لان الواحد المضاف الى كثيرين يجوز ان يختلف بحسب

الاضافة واما الامور الموجودة له في ذاته فلا يختلف حتى اذا كان اب لاولاد كثيرين وهو شاب لم

يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشاب له في نفسه فيدخل كل اضافة وكذلك العلم والجهل والظن وما اشبه

ذلك انما يكون من ذات النفس ويدخل مع النفس في كل شيء انتهى وان صارت متكثرة يلزم ان يكون

مقارنة

مقارنة للجسم والمقدار لان انقسام الموجود الواحد الى موجودات متكثرة يمتنع بدون الجسم والمقدار فيلزم

ان لا يكون مجردة وقد ثبت تجردها فيلزم بطلان ما ثبت وهو الامر الثاني هذا هو المطابق لما في الشفاء وعلى

الثاني اعني على تقدير كونها متكثرة قبل تعلقها بالابدان وهي متحدة بالنوع ومجردة عن المادة يلزم تكثر المعنى

الواحد النوعي بلا مادة وهذا ممتنع لما مر اولا فيلزم ثبوت ما يمتنع هو الامر الثالث فان قلت على قول الخصم

اعني قدم العالم لعل قبل كل بدن بدنا الى غير النهاية على ما ذهب اليه التناسخية فلا يلزم ثبوت ما يمتنع

قلت تكثر النفس الواحدة بالنوع بتكثر الابدان انما يكون اذا كان وجود كل فرد منها باستعداد بدن من

الابدان سواء كان هذا البدن او بدن اخر قبله فيكون ذلك الفرد حادثا لا قديما لان كل ما يتوقف وجوده

على استعداد هو حادث لا قديما لان كل ما يتوقف وجوده على استعداد هو حادث لا محالة فهو حادث

لامتناع العلم بوجودها او لا كان باستعداد قديم بان تعلق في الازل بجسم قديم ثم انتقلت الى هذه الابدان

الحادثة لانا نقول انتقال النفس من البدن انما يكون لفساده ويمتنع الفساد على ما هو من قدمه وايضا

التعلق اذا كان قديما امتنع زواله فيمتنع الانتقال فظهر ان تجويز القول بالتناسخ غير قادح في دليل حدوث

النفس وانه غير مبني على بطلان التناسخ كما اشتهر بين المتاخرين تتميم وتوضيح قال الشيخ في الشفاء

نقول بعبارة اخرى ان هذه الانفس انما تتشخص نفسا واحدة من جملة نوعها باعتبار تعلقها باحوال تلحقها

ليست لازمة لها بما هي نفس بل والا اشتركت فيها جميعا والاعراض اللاحقة تلحق عن ابتداء لا محالة زمانية

لانها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض فيكون تشخص الانفس ايضا امرا حادثا فلا يكون قديمة لم تزل ويكون

ويكون حدوثها مع بدن فقد صح اذن ان النفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها اياها

ويكون البدن الحادث مملكتها والتها ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن فذلك البدن استحق

من المادى الاول حتى تنزع طبعها الى الاشتغال بحواسها والاهتمام باحوالها والانجذاب اليه بجنسه وتصرفها
عن كل الاجسام غيره بالطبع الا بواسطة فلا بد انها اذا حدثت يتشخصه فان مبدا تشخصها يلحق بها من الهيآت
ما يتعين بها شخصا وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما
للاخر وان خفى علينا تلك الحالة وتلك المناسبة ويكون مبادى الاستكمال متوقعا لها بواسطة وتكون
هو بدنها وقال ايضا انا اذا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلى شخصا مشارا اليه لا يمكنه ان يوجده شخصا
لا يزيد له معنى على نوعيه به ويصير شخصا من المعانى التى تلحقه عند حدوثه وتلزمه علمناها او لم نعلم ثم
قال فان ثبت النفس واحدة فهى كثيرة بالعدد ونوعها واحد وهى حادثة كما بينا فلا شك انها بامر ما تشخصت
وان ذلك الامر فى النفس ليس هو الانطباع فى المادة فقد علم بطلان القول بذلك بل ذلك الامر هيئة من الهيئات
وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية او جملة منها تشخصها باجتماعها وان جهلناها وبعدما ان تشخصت
مفردة فلا يجوز ان تكون هى والنفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا القول فى امتناع هذا فى مواضع
مواضع لكنا نتيقن انه يجوز ان يكون النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما ان يحدث لها هيئة معدة
فى الافعال النطقية والانفعالات النطقية تكون على جملة متميزة عن الهيئة المناظرة لها فى الاخرى تميز
المزاجين فى البدنين انتهى المسئلة السابعة فى ان عدد النفوس مساوية لعدد الابدان على ما قال ودوام
مع البدن على التساوق اى لا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد ولا تتعلق بدن واحد نفسان لا
على الاجتماع وذلك لما مر من لزوم اجتماع الضدين وان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر واما على
التعاقب وذلك هو التناسخ فيأتى فلا ابدن واحد الا نفس واحدة فان كل انسان يجد ذاته ذاتا
واحدة لا ذاتين فان قيل يجوز ان يكون لبعض من لا علم لنا بحاله بجملتين نفسه خلاف ذلك وان يتعلق نفسان

ببدن واحد

ببدن واحد ويجعل كل واحدة منهما ذاتها واحدة ولا جزء منها من غيرها اجيب بان التجويز مزهوقية والغرض
ليس الا التنبيه على ان المراد ان كل احد يجد تدبير بدنه المتصرف فيه شيئا واحدا المسئلة الثامنة فى ان
النفس تبقى بعد هلاك البدن ولا تفنى بفنائه وذلك متفق عليه بين القائلين بمغايرة النفس للبدن
والامور الحالة فيه ومستند المتكلمين منهم النصوص الواردة فى ذلك من الكتاب والسنة وادعوا عليه
اجماع الامة ومستند الحكماء البرهان العقلى القائم على ان النفس لا تموت بموت البدن وعلى انها لا تفسد
مطلقا اما الاول فتقريره على ما طابقه ما فى الشفاء ان كل شىء يفسد بفساد شىء اخر يجب ان يكون متعلقا به
به اما تعلق المكافئ فى الوجود اما تعلق المتاخر بالوجود واما تعلق المتقدم بالوجود وليس النفس بالقياس
الى البدن شىء من هذه التعليقات اما تعلق المكافئ والمراد به ان يكون الاضافة الى صاحبه لازمة لذاتهما ولا امر عارضا
فلان شيئا من النفس والبدن ليس بمضاف الذات الى صاحبه لكون كل منهما جوهرا لا محالة ولا شىء من الجواهر
بمضاف الذات بل الاضافة كالبنوة تعرض لكل منهما بالقياس الى صاحبه فبفساد البدن تفسد هذه الاضافة
العارضة لها ولا يلزم منه فساد ذات النفس وجوهرها واما تعلق المتاخر بالوجود فلان ليس البدن علة لها
فان النفس ليس شيء من العليات الاربع اما علية الفاعل فلان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئا ولو فعل شيئا بما هو
جسم لفعل كل جسم ذلك الشىء بل انما يفعل الجسم ما يفعل بقوة فيه والقوى الجسمانية كلها اما اعراض واما صور
مادية ومحال ان يفيد الاعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة واما علية القابل
فلما مر من ان النفس ليست منطبعة فى البدن فلا يكون البدن متصورا بصورة النفس وقابلا لها واما علية
الصورة والغائية فظاهر ان الجسم ليس صورة ولا كمالا للنفس بل الاولى ان يكون الامر بالعكس من ذلك فاذن
ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية وان كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس فانه اذا حدثت

مادة بدن يصلح ان يكون الة للنفس ومملكة لها احدثت العلل المفارقة النفس الجزئية فان احداثها بلا سبب مخصص
لا حداث واحدة دون واحدة محال ولانه ايضا يمنع وقوع الكثرة فى النفس من المادة مبنية على ما مر ولانه لا بد كل
كان بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ او تهيؤ نسبة اليه كما تبين فى موضعه ولانه لو جاز
ان يحدث نفس جزئية ولم يحدث لها الة بها يكمل ويفعل لكانت معطلة الوجود ولا شىء معطل فى الوجود فثبت
ان البدن علة بالعرض لوجود النفس وهى بالحقيقة من الفاعل المفارق وليس يجب اذا كان الشىء علة بالعرض لوجود
شىء ما ان يكون علة بالعرض لعدم ذلك الشىء وايضا الا اذا كان ذلك الشىء الثانى قائما بالشىء الاول والنفس
بالقياس الى البدن ليست كذلك فهى توجد بوجوده ولا تفسد بفساده واما تعلق المتقدم بالوجود اعنى المتقدم
بالذات والعلية فلان هذا التعلق يقتضى ان يكون تطرق العدم الى المتاخر يكون من جهة العدم المتقدم لا من جهة
اخرى وتطرق العدم والفساد الى البدن ليس كذلك فان فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج والتركيب
وان لو يفسد النفس فقد بطل انحاء التعلق كلها وبقى ان لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن فلا يكون فساد البدن
موجبا لفساد النفس واما على الثانى فقد قال الشيخ فى الشفاء ان شيئا اخر ايضا لا يعدم النفس البتة وذلك ان
كل شىء من شانه ان يفسد بسبب ما ففيه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى وتهيؤه للفساد ليس بفعله ان
يبقى فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى
الفساد واضافة هذا الى البقاء فاذن لامرين مختلفين ما يوجد فى الشىء هذان المعنيان فالاشياء المركبة
والاشياء البسيطة التى هى قائمة فى المركب يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان تفسد وفى الاشياء
البسيطة المفارقة الذات لا يجوز ان يجتمع هذان الامران وذلك لان كل شىء يبقى وله قوة ان يفسد فله
ايضا قوة ان يبقى لان بقائه ليس بواجب ضرورى واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان الذى يتناول

الطرفين

الطرفين هو طبيعة القوة فاذن يكون له فى جوهره قوة ان يبقى نفعل ان يبقى وقد بان ان فعل ان يبقى منه
لا محالة الذى ليس له قوة ان يبقى منه فيكون فعل ان يبقى منه امرا يعرض للشىء الذى له قوة ان يبقى فتلك القوة لا تكون
لذات ما بالفعل بل للشىء الذى يعرض لذاته ان يبقى بالفعل و لا انه حقيقة ذاته فيلزم من هذا ان يكون ذاته
مركبة من شىء اذا كان كان به ذاته بالفعل وهو الصورة فى كل شىء ومن شىء حصل له هذا الفعل وفى طباعه
قوة وهو مادته هذا كلام الشيخ وهو كاف فى بيان المطلوب لان النفس قد ثبت كونها مفارقة الذات بسيطتها
لكنه قد زاد على ذلك فقال فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك
المركب والنظر فى الجوهر الذى هو مادته ولننصرف القول الى نفس المادة ولنتكلم فيها فنقول ان تلك المادة اما
ان تنقسم هكذا دائما ويثبت الكلام دائما وهذا محال واما ان لا يبطل الشىء الذى هو الجوهر والسنخ وكلامنا فى هذا
الشىء الذى هو السنخ فى الاصل وهو الذى نسميه النفس وليس كلامنا فى شىء مجتمع منه ومن شىء اخر فتبين ان كل شىء
هو بسيط غير مركب او هو اصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان تنعدم بالقياس الى ذاته
فان كانت فيه قوة ان يعدم فمحال ان يكون فيه فعل ان يبقى واذا كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد فليس فيه
قوة ان تعدم فتبين اذن ان جوهر النفس ليس فيها قوة ان تفسد انتهى وقال فى الاشارات ايضا مثل ذلك وهو
ان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته ولانه اصل فليس يكون مركبة من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات
فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شىء كالهيولى وشىء كالصورة نقلنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه انتهى
فاعترض عليه الامام بانه لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقى
منها هيولاه وحدها لكان الباقى من النفس هو النفس بل جزء منه وحينئذ يجوز ان لا يكون كلا انها الذاتية
باقية لانها تابعة لصورها قال المصنف فى شرحه يريد بالاصل كل بسيط غير حال فى شىء من شانه ان يوجد فيه

اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق فى الحالين فهو اصل بالقياس اليها ثم قال ولا
لا يمكن ان يكون مشتملا على جهتين لانه بسيط فالنفس ان كان اصلا فلا يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة
لوجود الثبات وان لم يكن اصلا او ان لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثانى باطل والمركب
يكون مركبا من بسيط بسايط غير حاله اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها كالعناصر فالبسيط الغير الحال
اعنى الاصول موجودة فى المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات ثم اجاب عن اعتراض الامام
بان الهيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له
والثانى لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع غير ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت عاقلة
بذاتها على ما فرضناه هى النفس وقد فرضناها جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون
للبدن تاثير فى اقامتها او لم يكن فان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل
بانفرادها على ما فرضنا وان لم يكن للبدن تاثير فيها فانها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا
وهو المطلوب ثم ان الصور المفيدة ايا لها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفيد وتتغير لان
التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية انتهى كلام شارح الاشارات وعندى ان
هذا الجواب لا يقطع مادة الاعتراض فان قول المعترض لما كان الباقى من النفس هو النفس بل جزء منه الى النفس
المفروضة وان كان نفسا اخرى فلزوم كون جزء النفس نفسا مطلقا ليس بمحال وهذا هو اللازم على فرض كونها
عاقلة بذاتها لا كونها هى النفس المفروضة ليلزم الخلف ومنهم من زاد فقال مع كونه خلفا فالمطلوب حاصل
وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد افناء البدن ويرد عليه بان المطلوب هو ان المجرد المشار اليه بانا الذى
كان متعلقا بالبدن باق لا ان جوهرا ما فى عالم الله باق هذا وبالجملة توجيه كلام الشفاء والاشارات فى هذا المقام
فى غاية الاشكال

فى غاية الاشكال ولعلنا ناتى فى مسئلة العلم من مباحث الاعراض بما يتوقع منه تحقيق هذا المقام ودفع ذلك
الاشكال ان شاء الله المفضل المتعال المسئلة التاسعة فى بطلان التناسخ اعنى تعلق النفس ببدن اخر بعد هلاك
الاول واليه اشار بقوله ولا تصير اى النفس بعدما كانت مبدء صورة نوعية لبدن مبدء صورة نوعية لبدن
اخر والا لبطل ما اسلفناه من التعادل يعنى لو تعلقت نفس واحدة ببدنين على سبيل التعاقب يلزم ان يتعلق
نفسان ببدن واحد على سبيل الاجتماع فيبطل ما مهدناه من التساوى بين عدد النفوس والابدان وبيان
ذلك ان حدوث المعلول واجب بعد تمام العلة فاذا تم علة حدوث نفس وذلك بتمام استعداد بدن يفيض
عليه وجب حدوثها لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فلو تعلقت مع هذه النفس نفس اخرى مستنسخة بهذا
البدن لزم بطلان التساوى هذا وقد عرفت انا اشرنا الى ذلك لانا فى اثبات الفاعل ولا نتوقف بهذا
البرهان على كون المبدء موجبا ولا يلزم من توقفه على حدوث النفس دور لما عرفت من عدم ابتناء برهان الحدوث
على بطلان التناسخ واما منع انحصار شرط حدوث النفس فى تمام استعداد البدن لجواز ان يكون مشروطا ايضا
بان لا يفارقه ذلك التمام نفسا مستنسخة فخروج عن الحكمة ودخول فى البحث والاتفاق فهذا هو البرهان التام
المعول عليه على بطلان التناسخ وعليه حجج اقناعية نافية للاقتناع مزيفة من البرهان تقدير ذلها فى بعض كتبنا
وقوله مبدء صورة اشارة الى ان النفس الناطقة لتجردها لا يمكن ان يكون صورة نوعية للمادة البدنية قائمة
بها مقومة اياها كما فى النفوس الحيوانية والنباتية بل يجب ان يكون مبدء وعلة لهذه الصورة المقومة وقد صح
فى كلام الشيخ ان اختيار الكمال على الصورة فى تحديد النفس انما هو ليشمل النفوس المفارقة لكون القيام بالمادة
معتبرا فى الصورة دون الكمال فليتدبر المسئلة العاشرة فى ان العاقل والمدرك كلاهما فى الانسان هو
النفس الناطقة لكن تعقلها للمعقولات انما هو بذاتها اى بارتسام تلك المعقولات فى ذاتها لا فى الة وادراكها

بالالات اى بارتسام صور الجزئيات المادية فى الاتها كما اشار اليه بقوله وتعقل بذاتها وتدرك بالاتها وهذا
رد على من توهم ان مدرك الجزئيات انما هو نفس الالات وذلك لانا نحكم بين الكلى والجزئى والحاكم بين الشيئين
لا بد ان يدركهما معا ومدرك الكلى هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئى ايضا هو هى فالمدرك لجميع الادراكات
الكلية والجزئية فى الانسان شىء واحد اما ان ادراك النفس المعقولات انما هو بذاتها فقد مر واما ان ادراكها
الجزئيات بالالات فقط فقد قال الشيخ فى الشفاء اما المدرك من القوى للصور الجزئية على هيئة غير تامة التجريد
والتعرية عن المادة ولا مجردة اصلا عن علايق المادة كما يدركه الحواس الظاهرة فالامر فى احتياج ادراكه الى
الالات الجسمانية واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما يدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة
انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا مرة وغائبا اخرى عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى
قوة مفردة من جهة الحضور عنده والغيبة عنه فان الشىء الذى ليس فى المكان لا يكون للشىء المكانى نسبة
بالحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع وبعد الحاضر عند الحضور وهذا لا يمكن الا اذا
كان الحاضر جسما الا ان يكون الحضور حسيا او فى جسم واما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من مادة وعدم
تجريد البتة من العلايق المادية كالخيال فيحتاج ايضا الى الاجسام لان الخيال لا يمكنه ان يتخيل الا ان يرتسم
الصورة الخيالية فيه فى جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم فان الصورة المرتسمة فى الخيال من صورة شخص
على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض فى الخيال كالمنظور اليها لا يمكن ان يتخيل على ما هى عليه
الا ان يكون تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان يرتسم فى جسم ويختلف جهات تلك الصورة وجهات
ذلك الجسم واجزائه فى اجزائه ثم ذكر حديث المربع المجنح الذى اشار اليه المصنف بقوله للامتياز بين المختلفين
وضعا من جزئيات شىء قد يتخيل مربعا مجنحا متساويين فى جميع الوجوه الا فى ان احدهما على يمين المربع
الوسطانى

الوسطانى والاخر على يساره على هذا الشكل من غير ان يستند هذا التخيل الى الطريق بل يكون مخترعا فالمتغيرين
جانبيه المختلفين ليس بالمهية ولا باللوازم ولا بالعوارض لفرض التساوى فيها بل يجب ان يكون الاختلاف فى وضع
اجزاء المدرك فيكون جسمانيا اذ لا اختلاف وضع فى المجردات وهو المطلوب وما فى ذلك وما ذكر الشيخ ايضا
من انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض فى شىء خيالى واحد متداخلين فيه معا ويمكننا ذلك فى جزئين منه متطابقين
معرفتين ولو كان الجزءان لا يتميزان فى الوضع بل كان كلا الخيالين يرتسمان فى شىء غير منقسم لكان لا يفترق
الامرين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزءان متمايزان فى الوضع والخيال يتخيلهما متميزين فى جزئين فان قال قائل
وكذلك العقل يتخيره ونقول ان العقل يعقل السواد والبياض معا فى زمان واحد من حيث التصور واما من حيث
التصديق فيمتنع ان يكون موضوعهما واحدا واما الخيال فلا يتخيلهما معا الا على قياس التصديق على ان الفعل
الخيال انما هو على قياس التصديق على ان فعل الخيال انما هو على قياس التصور لا فعل له فى غيره انتهى واعلم
ان هذه البيانات وان كانت فى الصور الخيالية لكن المعانى الوهمية لما لم ينفك فى الادراك عن الصور كان
حكمها حكمها قال الشيخ ولما علمت هذا فى الوهم الذى انما يدرك ما يدركه متعلقا بصورة جزئية خيالية واعلم ايضا
ان المراد من الجزئيات هى المادية لا مطلقا كما يظهر من كلام الشيخ فلا يرد ان ادراك النفس هويتها المخصوصة بلا الة
واما تعلقها بالبدن فهو شوق طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه فلا يرد ان
عند تعلقها بالبدن يتصوره بعينه وكانت قبل استعمال الالات مدركة للجزئيات فان قيل حصول الصورة
فى الالة ان كان حصولا فى النفس عاد المحذور وهو ارتسام الصورة الجزئية فى النفس وان لم يكن حصولا فى النفس
بل حصولا فى الالة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليت الالة الاخرى من جسم تدبره فاتيتها الذى يحصل حينئذ
النفس يسميها ادراكا وحضور الشىء عند النفس لا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشىء فى نفسه وحصول صورته

في مادته ولما ان كانت اضافة محضا فلا فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة
في النفس قلنا اذا كانت الصورة مرتسمة في آلة النفس كانت في حكم ان يكون مرتسمة في النفس لكون الآلة متعلقة
للنفس ومرتبط بها بخلاف ما اذا كانت متحققة في نفسها حاصلة في موادها لكونها اجنبية لها بالكلية ولذلك
الارتباط كانت النفس مدركة للآلات من دون توسط الآلات اخرى بل بنفس تلك الآلات **المسئلة**
الخامس عشر في قوى النفس الناطقة وهي على ثلثة اقسام احدها ما يعم الحيوان والنبات وهي الطبيعة وتسمى
النباتية ايضا لاقتصار فعلها بنفسها وثانيتها ما يعم الحيوانية والمحققة يكون اخص من الاولين وثالثتها ما يختص
بالانسان وهو القوة العقلية وهي اخص من الاولين والى هذا اشار بقوله والنفس قوى تشاركه فيها غيرها
من الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى ويتم فعلها بتحصيل جوهر البدن وهو الدم الخلط الذي
هو شبيه بالقوة القريبة بالمغتذى بالالتصاق اذ اتفق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزء منه
وبالتشبيه بالعضو ويجعل جزئيته وبالتشبيه الجزء المغتذي وقد يختل كل واحد من هذه الافعال الثلاثة
اما الاول فكما في علة يبقى الطرق فيما هو عدم الغذاء واما الثاني فكما في الاستسقاء اللحمي واما الثالث فكما
في البرص والبهق فهذه الافعال الثلثة ثلث قوى هي اما نفس الغاذية كما هو الظاهر او الغاذية قوة
اخرى تخدمها والتي تحصل منها التشبيه تسمى مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في المركبات المختلفة
الاجزاء والنامية وهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذى حتى تزيد بسبب طبيعته في الاقطار الاعضاء
الاصلية المتولدة من المني كالعظم والعصب والرباط والمولدة وهي قوة شانها فصل البذر وتفصيله
الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدا الشخص
اخر من نوع المغتذى وجنسه ثم تفصيله ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها امتزاجات بحسب عضو عضو

ثم يفيد

ثم يفيد بعد استحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر وذلك الخبير المحقق
على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث على ما عرفت في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي يجذب الدم
الى الانثيين ويتصرف فيه الى ان يصير منيا وهي لا تفارق الانثيين ويخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف
في المني فيفصل كيفياتها المزاجية ويمزجها امتزاجات بحسب عضو عضو فيعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان
مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء ويخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا لها
تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية وذلك لتعديها في بدن المولود والثالثة التي تفيد تمييز الاجزاء
وتشكلها على مقاديرها واوضاع بعضها من بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تعطي
كل عضو صورته الخاصة به فتكمل وجود الاعضاء وهذه تختص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلهما
انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او المحصلة وحدها او لها وللمفصلة
معا الاول هو صريح الشفاء المفهوم من الاشارات والثاني مذهب بعض الاقدمين والمنقول عن الشيخ والثالث
مذهب الجمهور والمصرح به في القانون كذا في شرح المقاصد والاخرى تختص منها بها اي تلك الاخرى تحصل
الادراك اما الجزئي وهي القوى الحيوانية لاختصاص الحيوان وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة
او الكلي وهي القوة العقلية وتخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وتوصله الى
جميع الاجزاء والماسكة وهي التي تمسك الغذاء حتى تصير بجواهر المغتذى فان ذلك انما يقع في زمان لا محالة
والهاضمة وهي التي تغير الصورة الغذائية لتقرب من الصور العضوية ومراتب الهضم اربع احديها
ان يصير الغذاء كيلوسا اي شبيها بماء الكشك الثخين وهو في المعدة وثانيها ان يخلع صورته النوعية
وتتحيل الى الاخلاط ويبقى كيموسا وابتداؤه في الماساريقا وهي عروق دقيقة من المعدة الى الكبد وتمامه

في العروق من جهة صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وارديتها في الاعضاء من حيث ترشح
الدم من فوهات العروق والدافعة وهي التي تدفع ما لا يصلح من اجزاء الغذاء لصيرورته غذاء لغلظته وكثافته
فينفصل وليفتق المكان ويمنع الغذاء الوارد عن الوصول الى الاعضاء ففسد ويفسد البدن لا محالة وقد
تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء فان هذه القوى الاربع تكون للمعدة بالنسبة الى جميع الغذاء البدن
ولها ايضا هذه القوى لغذائها خاصة والقوة وهي زيادة في الاعضاء الاصلية كما عرفت غير السمن فانه
زيادة الاعضاء المتولدة عن الدم كاللحم والشحم والسمين والمصورة وهي الثالثة من قوى المولدة كما عرفت
عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة من قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا اشار الى ما ذكره
الامام على ما في شرح المقاصد وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة
الدالة على غاية القدرة والحكمة من قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء
او متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة
في المني هو الكرة على ما هو شان القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل
كرات مضمومة بعضها الى بعض والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن
الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديمة الشعور واما من جهة
القابل فلكونه متشابها والجواب عن الاول انه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها يعني انه
خلقها لذلك واوجدها كذلك كما اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث اشار الى فعل القوة المصورة من انه
افادة اجزاء البذر في استحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة
والملاسة وما يتصل بذلك مسخرة بحيث المنفرد بالجبروت وعن الثاني انه لو سلم بساطة القوة المصورة

وتشابه

وتشابه اجزاء المني فلا نسلم انه من اجسام مختلفة الطبايع بحيث لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم
ان يكون فعل المركب في القوة فعلها في واحد واحد من اجزاء بكماله واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهو
اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا فانه كان لكل ذي نفس ارضية فان له قوة غاذية ويجوز ان يفقد
نوع فوق من الاخرين ولا ينعكس كذلك وكل ذي نفس حيوانية فله حس اللمس ويجوز ان يفقد نوع فوق من الاخرين
ولا ينعكس ذلك لان تركيب الاول هو من الكيفيات الملموسة فان مزاجه منها وفساده باختلالها والحس
طليعة النفس فيجوز ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون
قبل الطلايع التي تدل على امور يتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق
وان كان دالا على الشيء الذي به يستمر الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يعدم الذوق ويبقى الحيوان
حيوانا فان الحواس الاخرى ربما اعانت على ارشاد الغذاء الموافق واجتناب المضار لكنها لا يعين على
معرفة ان الهواء المحيط بالبدن مثلا محرق او مجمد وبالجملة فان الجوع شهوة اليابس الحار والعطش
شهوة البارد الرطب والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يدركها اللمس واما الطعوم
فتطيبات ولذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض ويكون الحيوان باقيا فاللمس هو اول الحواس
ولا بد منه لكل حيوان ارضي واما الامور التي يلمس فان المشهور عن امرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة واما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة وغيرها
فانها تحس بعد هذه المذكورات فالحرارة والبرودة كل منهما تحس بذاته لا لما يعرض منها الالة من الانفعال
فيها واما الصلابة واللين واليبوسة والرطوبة فيظن انها تحس لذاتها بل يعرض من الرطوبة ان يطيع
للغمز وما ينفذ في جسمه ويعرض لليبوسة ان تعصي فيجيع العضو اللامس وتغمزه والخشونة ايضا يعرض لها له

مثل ذلك بان يحدث الاجزاء الثابتة منه خمرا ولا يحدث المغايرة شيئا والاطلس يحدث ملاسة واستواء
واما الثقل فيحدث تمددا الى اسفل والخفة خلاف ذلك والحق انه ليس من شرط المحسوس بالذات ان يكون
الاحساس به من غير انفعال يكون منه فان الحار ايضا ما لم يسخن لم يحس وبالحقيقة ليس انما يحس في الحرب
بل ما يحدث منه في الملمس فكذلك الاحساس بالملس والخشن والثقل من الاملس والتدد الى جهة معلومة من الثقيل
والخفيف اذا حدثت في الالة احس بها بلا توسط حر او برد او لون او طعم او غير ذلك من المحسوسات حتى كان
يعبر لاجل ذلك المتوسط غير محسوس اولا او غير محسوس بالذات بل محسوسا ثانيا او بالعرض ثم ان ههنا امرا اخر
مما يحس مثلا مثل تفرق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك وليس من المعدودات وكذلك اللذات الحسية
مثل لذة الجماع ونحو ذلك فيجب النظر في انه كيف ينسب الى القوى الحسية فنقول كما ان الحيوان متكون بالامتزاج
كذلك هو متكون بالتركيب وكما ان من فساد المزاج ما هو مهلك من فساد التركيب ما هو مهلك وكما ان اللمس
حس تتقى به ما يفسد المزاج كذلك هو حس تتقى به ما يفسد التركيب في اللمس ايضا يدرك به تفرق الاتصال وضاده
وهو العود الى الالتيام وكل حال مضاد لحال البدن فانما يحس بها من الاستحالة والانتقال اليها لا يحس بها عند حصولها
واستقرارها وذلك لان الاحساس انفعال ما او مقارن لانفعال ما والانفعال انما يكون عند التغير وحصول
شيء واما المستقر فلا انفعال به فلا الم والراحة ايضا من المحسوسات اللمسية ويفارق اللمس في هذا المعنى ساير الحواس
لان ساير الحواس منها ما لا لذة لها في محسوسها ولا الم مثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يالم بل النفس تالم
بذلك وتلتذ من داخل وكذلك الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط
كالضوء فليس يالم من حيث يسمع او يبصر بل من حيث يلمس لانه يحدث فيها الم لمسي لحسي وكذلك يحدث فيها
بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فيالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة فاما
اللمس

اللمس فانه قد يالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يلتذ ويتالم بغير توسط كيفية هي المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال
والتيامه كل ذلك في الشفاء وهو نوع منتشر في البدن كله لما مر من شدة الاحتياج اليه الا ما كان عدم الحس
انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من انحاء الفضول فان الكبد مولد الصفراء والسوداء
والطحال والكلية مصبان لهما وكذلك الرية فانها دائمة الحركة فتتالم باصطكاك بعضها ببعض
ويتولد الابخرة الحادة ومصب ومصعد للبخار الوارد فيتاذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن
ودعائم الحركات فلو احست تالمت بالضغط والمزاحمة ومقاساة عليها من الحاكات قال الشيخ ومن خواص اللمس
ان جميع الجلد الذي يحيط بالبدن حساس باللمس ولم يفرد له جزء منه وذلك لان هذا الحس لما كان طليعة
ترى الواردات على البدن التي تعظم مضرتها ان تمكنت من اي عضو وردت عليه وجب ان يجعل جميع البدن
حساسا باللمس ولان الحواس الاخر قد يتادى اليها الاشياء من غير مماسة ومن بعد فيكفي ان يكون التها
عضوا واحدا اذا ورد عليه المحسوس الذي يتصل به ضرر حرفت النفس ذلك فاتقته وتحت البدن جميعه
فلو كانت الالة اللامسة بعض الاعضاء لما شعرت النفس الا بما يماسها وحده من المفسدات و
في تعدده ووحدته نظر الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كساير الحواس
فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذكر في القانون
ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى اربع وقال في الشفاء ويشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة
منها تختص بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذي يدرك به المضادة
التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه
القوى لما انتشرت في جميع الالات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن

كله انتشارهما في اللسان يظن مبدؤهما قوة واحدة فلما تميز في غير اللسان عرف اختلافهما وليس يجب ضرورة
ان يكون لكل واحدة من هذه القوى الة تخصها بل يجوز ان يكون الة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون انقسام
في الالات غير محسوس ثم قال في مبحث السمع ولقائل ان يتشكك فيقول انكم كما تشككتم في اللمس فجعلتموه قوى
كثيرة فكذلك السمع ليس انما يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير
والصلب والاملس والمتخلخل وغير ذلك فلم لا يجعلونه قوى فالجواب عن ذلك لان محسوسه الاول هو الصوت
وهذه اعراض تعرض المحسوس الاول بعد ان يكون صوتا واما هناك فكل واحد من التضادات يجب ان لا يكون
لا بسبب الاخر انتهى قال الشارح المقاصد ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب
الامام بان الطعوم وان كثرت فيها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا
من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة ثم اورد على الامام بان دعوى تنوع التضاد في
الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى
نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتفرقة انتهى وللامام ان يختار الاول ويمنع نوعية المطعومات
والملموسات ويشيد ما قال الشيخ حيث عد الطعوم بقوله والطعوم التي يدركها الذوق هي الحلاوة والمرارة
والحموضة والقبض والعفوصة والحرافة والدسومة والبشاعة والتفه ثم قال والتفه يشبه ان يكون
كانه عدم الطعم وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض ولما هو من الاجزاء فقد تكثرت بسبب انها متوسطات
وانها ايضا مع ما يحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا فتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي شيء واحد
لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز فانه يشبه ان يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الاطراف
يصحبه تفريق واسخان ليسمى جملة ذلك الحرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه
تجفيف

تجفيف وتكثيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس انتهى ومثل ذلك يمكن ان يقال في المبصرات ايضا ثم قال
الشارح للمقاصد وههنا بحث اخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد
فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك النوع
الواحد للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدء واحد بالذات
والاعتبار انتهى والجواب ان المراد من التضاد ههنا هو المتضادان لا ما هو من المعاني العقلية وان ادراك
المتضادين ليس فعلا لهما بل انفعالا منهما والقابل لهما انما هو محل النوع الذي ليس واحدا الا بالذات لا
بالاعتبار فليتدبر ومما ذكرنا ظهر ان ما في الحواشي الشريفة وغيرها من كون ذهاب المحققين الى تكثير قوى
اللمس مبنيا على ان النوع الواحد لا يصدر عنها اكثر من واحد ليس بشيء هذا واعلم ان ما قاله بعضهم من ان اللامسة
ثابتة للافلاك وان لم يكن هناك كون وفساد لحاجة الملائم ودفع المنافر بل لاغراض اخر كتلذذها بالملائمة
والاستكمال وكذا ما ذهب اليه بعض اخر من فوقها العناصر بناء على هرب الثقيل من العلو الى السفل و
الخفيف بالعكس على نهج واحد فدل على شعورها بالملائم وغير الملائم وكذا ما نقل عن الاقدمين من ثبوت
الشم والروائح للافلاك والكواكب وتاييد بعض المتاخرين ذلك بوجدانهم عند اتصالهم بالفلكيات في
النوم واليقظة روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا بما هناك وباتفاق ارباب العلوم الروحانية
من اهل التسخيرات على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة ليستنشقون ذواتها
ويلتذون بها وبروائح الاطعمة المنسوبة لهم فيفيضون على من يرتب لهم ذلك ما هو مستعد له على ما في
شرح المقاصد شبيه بالاقوال الشعرية غير لايق ذكره في المقامات العلمية ومنه الذوق وهو نوع منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تال اللمس اذ منفعته ايضا في الفعل الذي يتقوم البدن وهي تشهية

العذاء واختياره وبالجملة تتمكن به من جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل
ذلك من الملموسات وهو يوافق اللمس في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس ملامسة المطعوم لا يؤدي
الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل يفتقر الذوق في ادراك طعم المذوق الى توسط الرطوبة
اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة الخالية عن المثل اي عن مثل ذلك الطعم والضد اي عن ضد ذلك
الطعم بل عن الطعم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف بطعم الخلط الغالب لا يدرك
طعوم الاشياء الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا ومن في معدته حموضة يجد حامضا قال الشيخ
وها هنا موضع نظر هل هذه الرطوبة انما تتوسط بان يخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة ينتشر فيها ثم تنفذ فتغوص
في اللسان حتى تخالط اللسان فتحس او يكون نفس الرطوبة تستحيل الى قبول الطعم من غير مخالطة فان كان المحسوس
هو المخالط فليست الرطوبة تتوسط مطلقة بل واسطة تسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها الى
الحاس واما الحاس لحس نفسه فانما هو بملامسة الحس المحسوس بلا واسطة وان كانت الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف
به فيكون المحسوس بالحقيقة ايضا هو الرطوبة ويكون ايضا بلا واسطة ويكون الطعم اذا لاقى الآلة الذائقة وحسه
فيكون لو كان المحسوس الوارد من خارج سبيل الى المماسة القاعية من غير هذه الواسطة لكان ذوق كالمبصر الذي
لا يمكن ان يلاقي آلة الابصار بلا واسطة واذا ساوت الآلة المبصر لم يدرك لكنه بالحري ان يكون هذه الرطوبة
للتسهيل وانها تتكيف وتخالط معا ولو كان سبيل الى المماسة المتصلة من غير هذه الرطوبة لكان يكون ذوق
انتهى ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدل على ان ذلك
منشأ قوة الشامة عندنا وهذا الجزء من الدماغ مع سلامة سائر اجزائه وكذا الدليل على كون سائر القوى
المدركة في محالها المفرزة لها هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل
من ذي الرائحة

من ذي الرائحة الى الخيشوم اختلف الناس في الرائحة فمنهم من زعم انها انما تؤدى بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة يتحلل ويتبخر
بمخالطة الهواء المتوسط ومنهم من زعم انها تؤدى باستحالة الشيء المتوسط من غير ان يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة يتحلل
منه وهذا ما اختاره المصنف وعوّل على ما اشتهر ومنهم من قال انها تؤدى من غير مخالطة واستحالة ومعنى هذا ان الجسم ذي
الرائحة يفعل فيما يناسبه من الجسم عديم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من غير ان يفعل في المتوسط بل يكون المتوسط
ممكنا من فعل ذلك فيه وهذا حجة القائل الاول انه لو لم يكن الرائحة بسبب تحلل شيء لما كانت الحرارة وما يهيج الحرارة من الدلك
والتبخير مما يذكي الروائح ولما كان البرد فيبين ان الرائحة انما تتصل ببخار يتبخر من ذي الرائحة يخالط
وتنفذ فيه ولهذا اذا استقصيت فشم التفاحة ذبلت لكثرة ما يتحلل منها حجة القائل الثاني لو كانت الروائح التي تؤدي
الحامل انما يكون بتحلل شيء لوجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويذبل حجمه مع تحلل ما يتحلل منه حجة
القائل الثالث لا يمكننا ان نحكم ان ذا الرائحة اشد نقول ان البخار يتحلل من ذي الرائحة فيسامر ماء او رشح فانه فوقه
ولا ايضا يمكننا ان نحكم ان ذي الرائحة اشد احالة للاجسام من النار في تسخينها والنار القوية انما تسخن ما حولها
الى حد وقد يحدث من وصول الروائح الى بلاد بعيدة ما يزيل الشك في ان وصولها لم يكن بسبب بخار انتشر او استحالة
فشت فقد علم ان بلاد اليونانيين والعمارة لا تبعد منها بحر البحر ولا تؤدى اليها وبينها وبين البلاد الاخر
مسافة كثيرة تقارب ما ذكرناه وقد اتفق في بعض السنين ان وقعت ملحمة في تلك البلاد فادت الرخم الى الجيف
ولا دليل لها الا الرائحة كذا في الشفاء ثم حقق المقام بقوله فنقول نحن انه يجوز ان يكون المشهور هو البخار
ويجوز ان يكون الهواء نفسه يستحيل عن ذي الرائحة فيصير له رائحة فيكون حكمه ايضا حكم البخار فيكون كل شيء
لطيف الاجزاء من شانه ان ينفذ اذا بلغ آلة الشم ولاقاها كان بخارا او هواء مستحيلا الى الرائحة احس به وقد
علمت ان كل متوسط يوصل اليه بالاستحالة فان المحسوس ايضا لو امكن من ملاقاة الحاس لاحس به بلا واسطة

ثم قال واما حديث التأدية فامر سهل لان امر التأدية انما يكون بالاضافة الى المؤدى اليه واما الجسم ذو الرائحة
فلا يحتاج الى ذلك فانك لو توقفت الكافور وقد علمت ضعفه امتنع ان يكون رائحته باقية في الهواء مدة لان امر
المخالطة او الاستحالة واما حديث الرخم فانه قد يجوز ان يكون الرياح تعين على نقل الروائح والابخرة المتحللة عن
الجيف الى المسافة المذكورة في اعلى الجو فيحسها ما هو اقوى حسا على الناس واعلى مكانا مثل الرخم وانت
تعلم ان الروائح وان كانت قد تصل الى كثير من الحيوانات فوق ما تصل الى الناس بكثير فقد تتادى اليه
المبصرات من مسافات بعيدة في خلق جوه حتى يبلغ ابصارها في البعد مبلغا بعيدا جدا وحتى يكون اضعافا
اضعاف ارتفاع قلل الجبال الشاهقة فقد رأينا قلل الجبال الشاهقة جدا وقد تجاوزها النسور محلقة
حتى يكاد ان يكون ارتفاعها ضعف ارتفاع تلك الجبال وقللها قد يرى من ست وسبع مراحل فلا يبعد
ان يكون الرخم قد علت في الجو حيث ينكشف لها بعد هذه المسافة مرأى الجيف فان كان ليس كذا فتادي اشباح
هذه الجيف فتادي روائحها التي هي اضعف تاديا اولى بالانكار ومنه السمع وهو قوة مودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ فيتوقف على وصول الهواء والماء او نحوهما من الجسم الرطب السيال على ما صرح
به الشيخ في الشفاء المنضغط بين القارع والمقروع او القالع والمقلوع مع مقاومته المتكيف بكيفية
الصوت المعلول لتموج ذلك الجسم السيال وسيأتي بيان ذلك في بحث المسموعات من الاعراض ان شاء الله
العزيز الى الصماخ وليس المراد بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ ما هو المتبادر من العبارة اعني ان هواء
واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويصل الى الصماخ بل ذلك الهواء الواحد يتموج ويموج الهواء
المجاور له ويكيفه بالصوت ثم يتموج المجاور لهذا المجاور ويتكيف بالصوت وهكذا الى ان يتموج
الهواء الراكد في الصماخ ويتكيف بالصوت فيسمعه العصب الحساس والدليل على ان السماع انما هو بوصول
الهواء

الهواء المتموج الى الصماخ هو ما ثبت من ان الصوت تابع لذلك التموج فلما كان في تجويف الصماخ هواء راكد كالمحل
مفروش عليه العصب الحامل للصوت فلا بد من انتهاء الهواء المتموج الى ذلك الهواء الراكد في الصماخ ليتموج
ويتصل تموجه الى ذلك العصب فيحس الصوت البالغ له وذكروا لذلك شواهد الاول ان الصوت يميل مع هبوب
الريح ولا يسمع من كان المهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها
الاخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة
وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب القاس على الخشبة مثلا ويتاخر سماع
الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان
كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران ولا يفيد القطع وقال شارح المقاصد والحق ان هذه امارات ربما
يفيد اليقين الحدسي وان لم تقم حجة واستدل على بطلان التوقف بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت
وحدها في القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ والجواب ما سيأتي في بحث المسموعات من بيان سبب
ادراك جهة الصوت وقربه وبعده الثاني انا ندرك صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتها الى
خلافها والجواب ان ذلك لا ينفي امكان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه ولا يمنع عن تشويش السماع الثالث
ان الحروف الساكنة الآنية كالتاء والطاء والدال لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها
قبل وصول الهواء الحامل لها الينا والجواب تعرفه مما مر من بيان كيفية وصول الهواء الى الصماخ الرابع ان الحامل
لحروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني
يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة والجواب ان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد
جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اولا مرة فيكون شرط

الشعاع بتمامه بعدها استثنى الخامس انا نسمع صوت من وراء حائل كجدار غليظ جدا مع انا نعلم انه يمنع الجواب ولا يمكن ان يكون بسبب وصول الهواء الحامل له الى الصماخ فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بكيفية مخصوصة ونفوذ الهواء الحامل لها باقيا على شكله المخصوص في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة جدا مما لا يعقل والجواب انه ان لم يكن هناك مسامة اصلا فلا يتم الشعاع الا شرعا انه لا كان المنافذ اقول كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى ذلك لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسماة بالصوت فلا استحالة بل استبعاد في بقائها مع النفوذ في المضايق هذا وما ثبت ان سماع الصوت بالحدوث مشروط بالهواء وضوح ثبت ان ليس لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك فاذا نسب الى الاقدمين من انها يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة تتحير من سماعها العقول وتتعجب منها النفوس ويحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى فاما من مرادات اومن قبيل الخيالات التي قد سرت ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غور البطن المقدمين من الدماغ يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا فيلتقيان ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى ويسارا الى اليسرى وهذا الملتقى يسمى مجمع النورين ويتعلق بالذات بالضوء واللون ويتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة واما في الله تعالى حيث يتصف بالابصار فليس كذلك لاستحالته بل راجع الى العلم الحضوري بالمبصرات كما سياتي انه وهذا الكلام انما يلائم مذهب الانطباع فان تاثر الحدقة انما يظهر جدا على ما هو مختار من خروج الشعاع فغير ظاهر كما لا يخفى

ويجب حصوله

١١٨

ويجب حصوله مع شرايطه اي شرايط الابصار وهي المقابلة بين الرائي والمرئي وعدم البعد والقرب المفرطين وكذا عدم الصغر المفرط وعدم الحجاب وكون المرئي كثيفا مانعا من نفوذ الشعاع فيه وكونه مضيئا او مستضيئا وسلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف وهو غير عدم الحجاب فهذه عشرة كاملة كما قيل وهذا الاشتراط انما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة دون الاشاعرة فيجوزون الابصار بدون هذه الشرايط وعلله منها خروج الشعاع من البصر على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي اما مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة فيما يلي الراس متفرقة فيما يلي القاعدة فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر او لا يخرج المخروط بل يخرج خط واحد فاذا انتهى الى المبصر انبسط على سطحه فيحصل هيئة المخروط وقد ذهب الى كل من هذه الثلاثة طائفة وهذا هو مذهب الرياضيين لا بالانطباع بان ينطبع صورة المرئي في العين كما هو مذهب ارسطو وتابعيه وهو المعروف بمذهب الطبيعيين وههنا مذهب ثالث وهو ان الشفاف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري ويصير بذلك آلة للابصار من دون ان يخرج الشعاع او ينطبع الصورة وتمسك ارباب الشعاع بوجوه الاول انه لو قيل شعاع بصره كان ادراكه القريب اصح من ادراكه البعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة البعيدة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثاني ان الاعشى يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لغلظه يتحلل بحرارة شعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاخفش بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان من نظر الى صفحة ورقها كلها لم تظهر له الا السطح الذي يحاذي موضع البصر وما ذاك الا ليسان سقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل

من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينه على السراج يرى كان خطوط شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج الخامس ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا لا يحجبه عن رؤيته واذا كان كثيفا حجبه وما ذلك الا لان الشعاع ينفذ في المتوسط الاول ولا ينفذ في الثاني السادس ان الانسان اذا راى وجهه في المرآة ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين كما زعم اصحاب الانطباع واما لان الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة لصقالتها الى الوجه فيبصر الوجه مرئيا والاول باطل لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة والماء مثلا لانطبعت في موضع معين ولم تتغير عن موضعها بتبدل مواضع الرائي والحايط اذا اخضر لانعكاس الضوء من الخضرة اليه لم يتبدل ذلك اللون بل موضعا معينا من الجدار لم يختلف بانتقال الرائي من مكان الى مكان آخر لكنك ترى صورة البحر مختلفة كما في المرآة والماء والمرآة يجب لذلك ان تعين الثاني ومما يدل على صحة هذا ان الناظر الذي الانسان قد ينطبع في الشعاع في مرآة ينعكس عنه الى بصر ناظر آخر حتى يراه هذا الناظر الثاني ولا يراه صاحب هذا الحدقة التي تمثل فيها الشبح ولو كان لذلك حقيقة الانطباع في الناظر لوجب ان يتساوى كل منهما في ادراكه اذ عندهم حقيقة الادراك تمثل شبحها في الناظر فيكون كل من تمثل في ناظره شبح راه ومما يدل ايضا على ان ذلك ليس منطبعا في المرآة انه يرى المرئي في المرآة بحيث كانه ابعد في سطح المرآة وانما هو كالغائر فيه والبعيد عنه وهذا البعيد لا يخلو اما ان يكون بعدا في عمق المرآة وليس للمرآة ذلك العمق ولا ايضا ان كان لها ذلك العمق كانت المرآة مما يرى ما ينتج في باطنها فيلزم ان يكون هذا البعد بعدا في خلاف جهة عمقه وهذا الوجه هو الذي ذكره في الشفا ان هذه حجته في حل الذي هو صورته وللجواب عن الكل انه لا يدل على المطلوب وهو كون الابصار بخروج الشعاع اما هذا الاخير فلما قيل انه على تقدير بطلان الانطباع به لا يدل على ان الابصار انما هو لخروج الشعاع لان الانطباع وخروج الشعاع ليسا لمرئي نقيض ليمتنع فسادهما معا وليس يجب ايضا ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل

مقتضيا

١١٩

مقتضيا لحصول الاحساس بذلك المرئي وان لم نعرف لذلك علة مفصلة وهذا ما قال الشيخ في دفع هذه الشبهة وحاصله انا نعد جابرها على صحة الانطباع نقول كما كان من شان الجسم المنير الملون ان يفعل في الجسم الذي اذا كان صقيلا قابلا للشبح قبول البصر وبينهما جسم شفاف لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط لكونه شفافا غير قابل فكذلك بدل الوضع الواحد وضعان وضع البصر مع الصقيل ووضع الصقيل مع الجسم المنير فيكون من شان هذا الجسم المنير ان يفعل في كل ما يقابل مقابلا له صقيلا يكون مقابلا في شيء ولو صقيل بعد صقيل الى غير النهاية بعد ان يكونا على وضع محدود عقلا وهو مثل صورته من غير ان يفعل في الصقيل الشفاف فيكون الشف والصقيل شيئين يجلبان البهاء حتى يفعل شيء في شيء آخر ولا يكون ذلك الفعل بينهما فاذا كان كذلك واتفق ان تحاذي الصقيل خيال الشيء الآخر معا الى البصر وقد يابعا في جزء واحد من الناظر لم ان الخيال يرى في الصقيل هذا خلاصة الجواب مع كون الصورة التي ترى في المرآة منطبعة في المرآة بل هي ايضا منطبعة في البصر كسائر الماهيات واما الوجه الاربعة قال هذا الاعتراض الوجه الخامس فلان اشتراط كون المتوسط لطيفا لا يلزم ان يكون لنفوذ الشعاع فيه بل يمكن تادية غير شبح المبصر الى العين على آراء اصحاب الانطباع واما الاربعة الاول فلما في شرح المقاصد من انها لا تدل الا على ان في العين نورا وهو لا ينكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية منطبعة تنبعث على الوضع الخاص بان يتوسط بين العين والمرئي مخروط وهو يدرك المرئي بحجة زاويته التي عند الجليدية تتحركها عند رؤية البعيد فتحلل لطيفها وتفتقر الى لطيف اذا غلظ وتكثف اذا تلطف ورق فيقوى على ما يتقوى ويحدث منها في المقابل اشعة واضواء يكون فوقها فيما يجاوز مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم كما يقال الضوء يخرج من الشمس والا فهو باطل قطعا وانما

اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد به جسم شعاعي يخرج من العين الى المرئي
فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم منبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن يعاد
اليها او انعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان تحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان يتبدد
في الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب وان لا يتشوش بهبوط الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يحملها
الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان متناسب تفاوت المسافة بينهما والحركات بل
نرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه بدليل الترشح دون
ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشيء بجميعه
دفعة فلنبطل ايضا قول اصحاب الشعاع بانهم ارادوا بخروج الشعاع حدوثه من المبدأ الفياض على هيئة
المخروط المذكور عند مقابلة المرئي للبصر وهو حدوثا بحيث لا يمتنع مع شناعته وان كانت اقل
من شناعة الاول ومن ادلتهم ما جعله في المواقف عمدتها وهو المنقول من جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع
فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر
من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منها لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في
الصغير انما المحال حصول الكبير في الصغير فلو كان المبصر نفس الشبح على ما توهمه المتاخرون من كلام المعلم الاول
وحكوه عنه كان ذلك واردا لا محيد عنه اما اذا كان انطباع الشبح شرطا للابصار وكان المبصر هو الامر الخارجي
على ما هو الحق فلا يرد عليه ذلك فان الشبح لشيء لا يساويه وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه واما المذهب
الثالث فيمكن ابطاله بمثل ما ذكر في ابطال الشعاع وقال ايضا انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي
في عين عصفور ... بقية يستحيل ان يقوى على احالة نصف كرة العالم الى كيفيته وايضا لو توقف الابصار على

استحالة

على استحالة الشف المتوسط لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى لان ذلك ليس مما يقبل الاشتداد لانه
من قبيل القوى والحالات فيجب ان يكون شعاع البصر انما اجتمعوا راوا اقوى واذا تفرقوا راوا اضعف كذا
في الشفاء على انا نقول تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فذاك والا فعند اجتماع العيون لو لم تحصل تلك
الحالة لشيء من العيون لزم ان لا يقع الابصار لاحد وهو باطل ولو حصلت لبعض العيون فقط مع كونه ترجيحا
من غير مرجح يلزم ان لا يراه الا ذلك البعض ولو حصلت لكل من تلك العيون لزم اجتماع العلل المستقلة على معلول
واحد شخصي لا يقال لا يلزم ذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة لامر فايها سبق كان
هو العلة كما تقرر في مبحث الماهية في علية عدم العلة لعدم المعلول لانا نقول فيلزم ان لا يرى غير ذلك السابق
من العيون اذ لا معنى لرؤيته الا تكيفه بكيفية شعاع مبصره غيره هذا واما اصحاب الانطباع فقالوا كما ان سائر الحواس
ليس يكون ادراكها بان يرد عليها شيء من الحواس بارزا اليها متصلا بها او مرسلا رسولا اليها كذلك الابصار
ليس يكون بان يكون يخرج شعاع اليه فيلاقي المبصر بل بان ينتهي صورة المبصر الى البصر بتادية الشفاف وليس المراد
من تادية الشفاف ان الهواء يقبل صورة المبصر فيحملها الى البصر بل المراد ان من شان الجسم النير ان يتادى شبحه الى
المقابل له اذا كان بينهما قابلا للشبح ان لم يكن بينهما عائق هو الملون بل كانت الواسطة مشفا كالهواء ولو كانت
الواسطة قابلة لا انه مؤدية ادت الى الابصار كيف كان وضعها كما تؤدي الحرارة الى اللامس كيفما
كان وضعها كذا في الشفاء والمشهور ان المراد من كون الشيء قابلا للشبح هو كونه صقيلا قالوا الرطوبة الجليدية
التي تشبه البرد والجمد مثل مرآة مجلوة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها لا بان ينفصل من المتلون
شيء ويمتد الى البصر بل بان يحدث مثل صورته في العين ويكون لاستعداد حدوثه بالمقابلة المخصوصة مع توسط
الهواء المشف وان عا... مر في كلام الشيخ من عدم انطباع صورة المرئي في المرآة وصورة الماء في الماء خير ما بالصقال

غير كافية في قبول الشبح بل لعله لا بد مع ذلك من كون الصقيل عضوا حاملا لروح مخصوصة كما في آلة الابصار هذا
ثم قال الشيخ ومن الدليل على ان المدرك بالحقيقة غير الحواس المدركة ما يبقى في الخيال من صورة المرئي حتى يخيله شيئا
اخرى ان ذلك المتخيل هو صورة الشيء نفسه وقد انتقل الى الخيال وتجرد الشيء عن صورته كما ليس هو شيء غير
يناسب له وايضا فان بقاء صورة الشمس في العين مدة طويلة اذا نظرت اليها ثم اعرضت عنها يدل على ان في
العين شبحا وكذلك تخيل القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة على الاستدارة بالعجلة دائرة ولا يمكنك ان تخيل
ذلك وتراه الا ان ترى امتدادا ولا يمكن ان ترى امتدادا من نقطة متحركة في غير زمان ولا من غير ان تخيل
الشيء في مكانين فيجب ان يكون كون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها ما بين ذلك وكون النقطة على طرف
من المسافة التي تستدير عليها وعلى طرف اخرى وامتدادها فيما بين ذلك ومتصور الشبح عندك وليس في الخارج
ان واحد يجب اذن ان يكون شبح ما تقدم منحفظا بعد ما يأتي عقيبه ثم الحقه الاحساس بما تأخر وجمعهما واستدلا
كانه محسوس وذلك لان صورته لا سيما ان كانت القطرة او النقطة قد زالت عن ان صادفت ولم يبق فيه
زمانا انتهى كلام الشيخ وانما كان بقاء صورة المرئي في الخيال في الدليل الاول وفي الحس المشترك في الدليل الثاني
دليل العلم بمذهب الانطباع لان المرئي من الخارج لا يمكن ان يفعل في الحس المشترك الا بعد ان يفعل في البصر كما انه لا يمكن
ان يفعل الخيال الا بعد ان يفعل في الحس المشترك فكلا الفعلين مسبوقان بالفعل في البصر وهذا مما لا ينبغي ان
تشك فيه ويرجع الى الدليل الثاني ما قالوا ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها بقي صورتها في عينه زمانا
حتى كانه ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة الخضرة مدة ساعة طويلة ثم غمض عينيه بعد ... ذلك حتى اذا
نظر الى لون اخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة فان المراد من بقاء الصورة في العين هو بقاؤها في الحس المشترك
كيف ومع الاعراض والتغميض الذين هما عبارتان من عدم المقابلة ووجود الحجاب لا معنى لبقاء الصورة في العين

لا يقال

لا محالة واما اورد عليه من ان الصورة في الصورتين مثلا انما يبقى في الخيال لا في الجليدية فقاصر عن ظاهر العرف
اليقين من التخيل وتلك الصورة ما فما من قبيل المشاهدة لا محالة بل الحق كما عرفت انها باقية في الحس المشترك وهو مسبوق
بالانطباع في الجليدية واما الدليل الذي نقله في شرح المقاصد وجعله عمدة الادلة من ان العين جسم صقيل نوراني
وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما نشاهده من النور
في الظلمة اذا حك المتنبه من النوم عينه وكما عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ومن نظر نحو انفه قد يرى عليه
دائرة من الضياء الى غير ذلك من الامثلة ففيه ان الكبرى في غاية الخفاء كيف وهو غير مسلمة عند طرفي النزاع اما عند
اصحاب الشعاع فظاهر واما عند اصحاب الانطباع فلما مر من عدم انطباع صورة المرآة وكذا صورة الماء الى غير ذلك
ولما ما اورد هو عليه من انه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به فجوابه ان المقصود من ادلة هذا المطلب انما
هو افادة الانطباع واما كون الابصار به فحاصل بعد ذلك وابطال الشعاع والاستحالة من حكم الحدس الصائب
لا محالة دليل الحدس وهو ان الشيء اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع في العين
انما هو على مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى كانه وتر لزاوية المخروط
ومعلوم ان وتر العينين كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي
في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو
رأي الانطباعية لا القاعدة وعلى ما هو رأي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت وفيه بحث لان الابصار ليس
بمجرد القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا فلما ان تفاوت حال المرئي صغرا وكبرا تتفاوت الراس وقد
وغلظا كيف والمرئي اذا بعد تستدق المخروط تتضيق زاويته التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي
عند المبصر فيرى المبصر اصغر واذا قرب كان بالعكس من ذلك والحاصل انا نمنع عدم تفاوت القاعدة بحسب

القرب والبعد وهذا وقال الامام في المباحث المشرقية انا نعلم علما ضروريا ان العين مع صغرها لا يمكن ان
يحل نصف كرة العالم الى كيفياتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرة العالم ولا ان يدخل فيها صورة نصف
فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد ولا تعجب من اشتهارها فيما بين الناس واتفاقهم على قبولها والحق المحتمل
ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط
حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينيه جسم او ينطبع فيها صورة فليس
يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليس على طرفي النقيض انتهى وانت بالتامل في تضاعيف ما ذكرنا
من الكلام عارف بما هو الحق في المقام واذا عرفت على مختار المعتبرين الانطباع وخروج الشعاع من البصر الواقع على
المبصر فان انعكس ذلك الشعاع من المبصر وذلك انما اذا كان المبصر صقيلا كالمرآة ووقع على مقابل يكون وضعه
من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج منه الشعاع لان الزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس
آ الحدقة و جـ د سطح الماء و ب هو المرئي من ذلك السطح و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه كوضعه من الحدقة
و آب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية آ ب جـ هي زاوية الشعاع على
سطح المرئي من جانب جـ وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه من جانب د وهي مساوية الزاوية الاولى
على ما ذكروه في المناظر ولما تساوتا وجب ان يتساوى ايضا زاويتا آ ب ه و ه ب جـ واما زاويتا آ ب ه فهي
الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية كما كانت اذا كان الخط النافذ قائما
على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس هذا فاذا كان المقابل الصقيل هو وجه الرائي بحيث يكون الخط الشعاعي
قائما عليه وانعكس ذلك الخط على نفسه ووصل الى المدرك اي الرائي ابصر بذلك الخط المنعكس وجهه اي
وجه المدرك فالصقيل مرئي في مكانه على الاستقامة والوجه مرئي في مكانه على الانعكاس لكن لما لم يكن للمدرك

شعور

شعورا بالانعكاس يتوهم انه يراه على الاستقامة ايضا كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة
واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان بعيدا
منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما على مذهب الانطباع فصورة الصقيل
والوجه كلتاهما مرتسمتان في العين لكن صورة الصقيل بتوسط الهواء المشف فقط وصورة الوجه بتوسط
الهواء والصقيل معا كما مر ولما تأدت كلتا الصورتين معا في العين مع سبق صورة الصقيل ظن ان صورة الوجه
في عمق الصقيل ومن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس رؤية الشجر على شط النهر منعكسا والتبيين ذلك
هو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد
من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر فيراه منعكسا ولنفرض لتصوير ذلك خط آ ب عرض النهر وخط جـ ب الشجر القائم
على شطه و آ الحدقة ونفرض على آ ب نقطتي د و ه وعلى جـ ب نقطتي ح ط فاذا خرج من آ شعاعي الى د والى ه وجب
ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية آ د ه كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية
ط د ب وان ينعكس الآخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية ه آ وانعكاسية ح ه ب فيكون المنعكس الى راس الشجر
الطول من المنعكس الى ما تحته والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع تحسب امتداد
الشعاع المنعكس امتداد الماء فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منكسا راسه ابعد
من سطح الماء غائرا فيه جدا وبيانه على التحقيق بحيث يظهر كونه من لوازم التساوي المذكور انما هو في علم المناظر ومما
يعرض الشعاع الانعطاف بيان ذلك ان الخطوط الشعاعية الواقعة على سطح المخروط تنفذ على الاستقامة الى طرفي المرئي
اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي
ماء او بلورا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء مثلا انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي

للانتقال من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الى ان يوفي جميع ما في تلك الدرجة فيجب من ذلك ان يكون
جميع الحواس حاصلة عندنا ومن رام ان يبين ان هذا بالقياس وليجب فقد تكلف شططا ثم قال فالحواس المفردة
والمحسوسات المفردة ما ذكرناه وههنا حواس مشتركة ومحسوسات مشتركة واراد بالمحسوس المشترك ما يدركه
غير واحد من الحواس فيشترك فيها عدة من الحواس وذلك كالمقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات
والاشكال والقرب والبعد والمماسة الى غير ذلك فان هذه يدركها البصر في ضمن اللون والسمع في ضمن الصوت
واللمس في ضمن الكيفية الملموسة وبالجملة تحس هذه مع اشياء اخرى لو انفردت عنها لم تحس وهذه الاشياء
تحس ولو فرض انفرادها منها وذلك ليس محسوسا بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يكون محسوسا بالحقيقة
ولكن مقارن لما هو محسوس بالحقيقة كالاضافة المقارنة لابي عمرو وابن خالد مثلا فان المحسوس منها بالحقيقة
هو اللون والشكل اما الاضافة فليست محسوسة اصلا وليس منها رسم في الحواس قطعا والاشياء المذكورة
ليست كذلك بل لها رسوم تنحفظ في الحواس فهي محسوسة بالحقيقة وبالذات لا بالعرض وان كان احساسها
بتوسط محسوسات اخرى فان كثيرا من الامور التي بالحقيقة وليست بالعرض فانها تكون بمتوسطات كذا
في الشفاف وقد يقال له ايضا انه محسوس بالعرض اي بواسطة الضوء واللون او الحرارة والبرودة ونحوها
كما مر في بحث البصر فيكون رؤية … مثلا متعلقة باللون والمقدار معا لكن باللون بالذات وبالاول
وبالمقدار بالعرض وبتبعية اللون ويكون لا محالة منه اثر في الحاسة البتة وح يكون لفظ بالعرض مشتركا
بين هذين المعنيين ويكون في المعنى معبرا بالمجاز بخلاف الثاني فانه يكون بالحقيقة ايضا فان رؤية
اضافة الابوة عند رؤية اللون مجاز لا محالة ولذلك لا يحصل منه رسم في الحاسة بخلاف رؤية الشكل
عند رؤية اللون فانها رؤية بالحقيقة وان كانت بتبعية اللون ولذلك يحصل منها رسم في الحاسة

ثم قال الشيخ

ثم قال الشيخ وهذه المحسوسات المشتركة لما كان ادراكها بهذه الحواس ممكنا لم يحتج الى حاسة اخرى بل لما كان ادراكها
بلا توسط غيرها ممكن كما عرفت استحال ان يكون لها حاسة اخرى وقد ظن بعض الناس ان لهذه حاسة مشتركة تدرك على
المحسوس لا بتدرك وهذا باطل فانك قد عرفت ان من ذلك ما يدرك باللون ولولا اللون لما ادرك ومنه ما يدرك
بالملموس ولولا الملموس لما ادرك وهكذا فلو كان يمكن ان يدرك شئ من ذلك من غير توسط هو مدرك اولا
من هذه الحواس لكان ذلك ممكنا واما اذا لم يكن فليس لها حاسة مشتركة انتهى ولما فرغ المصنف من الحواس الظاهرة
شرع في الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى اي المدركة للجزئيات ما يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس
لانتقاشه بصور المحسوسات كلها او للاشتراك بالحس المشترك وهو غير ما ذهب اليه ما ظن ان المحسوسات المشتركة
حاسة مشتركا كما مر واعلم ان الحواس الظاهرة لظهورها استغنت عن اثبات وجودها وانما يبحث عن كيفية الاحساس بها كما مر
واما الباطنة فغير مستغنية عن الاثبات فعلى وجود الحس المشترك استدل الشيخ بوجوه منها ما معناه انا نحكم بان هذا
اللون غير هذا الطعم وان صاحب هذا اللون هو هذا الطعم حكما ضروريا فيكون طرفيه مجتمعين في مدرك واحد ولا يمكن ذلك
الاجتماع في النفس لما مر من انها لا يرتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحس الظاهر فانه لا يدرك بعضها الا نوع واحد
من المحسوسات فلا بد من قوة ترتسم فيها صور المحسوسات كلها والى هذا اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات
من قبيل اسناد الفعل الى الآلة لان الحاكم بالحقيقة هو النفس وهو صفة لقوله بنطاسيا وتأنيثها باعتبار كونها
قوة فان قلت العقل يحكم بين الكلي والجزئي كما في قولنا زيد انسان مع امتناع ارتسامهما معا في العقل لكون الجزئي
ولا في قوة لكون الكلي فاذا جاز الحكم بين شيئين احدهما في العقل والآخر في قوة من القوى فليجز بين شيئين احدهما
في قوة والآخر في قوة اخرى قلت المرتسم في ذات العقل ايضا ليس المرتسم في قوة من قواه واما المرتسم في قوة من قواه
فهو بأن المرتسم في قوة اخرى من قواه البتة فتأمل ويمكن ايضا ان يقال نحن لم ندع وجوب اجتماع طرفي الحكم في

المرئي ولو انعكس الفرض ثابت الخطوط الى خلاف جانب السهم ومن لوازم الانعطاف رؤية الشي في الماء والبخار اعظم ما يرى في الهواء فان العنبة ترى في الماء كالاجاص والكوكب يرى في الافق اعظم مما يرى في وسط السماء وذلك لان الخطوط اذا انعطفت ومالت الى جانب السهم يكون زاوية راس المخروط اعظم منها اذا امتدت الخطوط على الاستقامة لانه يجب ان يتباعد الخطوط بحيث اذا انعطفت ومالت الى السهم وصلت الى طرفي المرئي فيكون المرئي بها اعظم من المرئي بالاخرى فليكن لتصوير ذلك ة الحدقة وا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفيه هو خطا ة ا ة ب المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي ا ب اغلظ فالواصل اليهما هو خطا ة و ا ة ح ب المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وهو خط ة ز والزاوية الحادثة من الخط المنعطف معروضا على الاستقامة وخط الانعطاف ح ة ا بين زاوية الانعطاف وهي اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقط اخطا وقد نبه بعض محققي صناعة المناظر كذا في شرح المواقف واعلم ان هذه الاحكام وامثالها من مسائل علم المناظر وان كانت على القول بخروج الشعاع اظهر لكن لا يتوقف عليه كما يميل اليه كلام شارح المقاصد والمواقف بل يجري على مذهب الانطباع ايضا كما صرح به صاحب المواقف فان هذه الاوضاع مما لابد منه وان كانت الخطوط والمخروط متوهمة وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قال صاحب اصحاب الشعاع يجب ان يلتقي المخروطان عند الخروج من العينين بحيث يتحد سهماهما حتى يرى الشي الواحد واحدا فان عرض لها عارض يمنع عن التقائهما كذلك بل تعدد السهمان راى الشي الواحد شيئين لان قوة النور في سهم المخروط ومن توهم ان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن بل الصواب ان يقال باتحاد موقعي السهمين وتعددهما فقد نقل عن محل الانصاف وما زعمه صوابا فهو خطا لان اتحاد الموقعين مع تعدد السهمين انما يقتضي في رؤية الشي واحدا لو كان المرئي نقطة منه واما اذا كان المرئي ذلك الشي كله فلا يكفي ذلك فليتدبر ولما

اصحاب الانطباع

اصحاب الانطباع فقالوا ان شبح المبصر انما ينطبع في الرطوبة الجليدية لكن الابصار لا يكون عندها والا لكان الشي الواحد يرى شيئين لانه في الجليديتين شبحين كما اذا لمس باليدين كان لمسين بل هذا الشبح تادى في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة الصليب وكان الصورة الخارجة منه ينتهي الى الوهم وهو تنبيه على ان الواقع راى او اوستكون سطح الجليدية لكن الشبح الذي في الجليدية يتادى بوساطة الروح المؤدية التي في العصبتين الى ملتقاهما على هيئة مخروطين يلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك فيحصل منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة اذا تمهد ذلك فلرؤية الشي الواحد شيئان اسباب منها انفصال الالة المؤدية للشبح الذي في الجليدية الى الملتقى واعوجاجها فلا يتادى الشبحان الى موضع واحد على الاستقامة بل ينتهي كل منهما عند جزء من الروح الباصرة هناك فيكون كانهما شبحان من شيئين متفرقين من خارج ومنها حركة الروح الباصرة وتموجها يمنة ويسرة او الى قدام وخلف حتى يتقدم الجزء المدرك مركز المرسوم له بحسب الطبع فيرتسم فيه الشبح قبل تلاقي المخروطين فيرى الشبحين ومنها غير ذلك كذا في الشفا فان قيل اذا كان تعاضا حجمان قريب وبعيد بحيث لا يحجب الاول الثاني فاذا جمعنا النظر على ايهما كان بحيث كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا ونرى الاخر اثنين فلو كان السبب ما ذكرتم لما امكن ذلك ولا اثر ان يكون الالة المؤدية للشبح معوجة ومستقيمة او متحركة وساكنة معا في حالة واحدة ويرد ذلك على اصحاب الشعاع ايضا حيث يلزم تعدد السهمين واتحادهما معا في حالة واحدة قلنا الالة المؤدية باعتبار تاديتها الشبح غيرها باعتبار تاديتها الشبح الاخر فان كلا منهما باعتبار مخروط على حدة فالمتصل في الحقيقة غير المستقيم والمتحرك غير الساكن والمتعدد غير المتحد فلا اشكال على شيء من المذهبين هذا هو الكلام في الحواس الظاهرة وهي كما عرفت حسب الاستقراء وبعيد ان يكون لحيوان حاسة لا تكون تلك الحاسة للانسان مع كمال مرتبته في الوجود قال الشيخ وبالحري ان يكون الحواس هي هذه المشهورة وان يكون الطبيعة

واحد مطلقا بل قلنا ان حكمنا بين المحسوسات حكم باجتماع طرفيه في مدرك واحد كما يظهر من التامل في قولنا هذا
الحلو هو هذا الابيض ويمتنع في الحكم بين الكلي والجزئي وجوب اجتماع صورتيهما في مدرك واحد فتدبر ومنه
ما يحصل لنا انا نرى القطرة النازلة خطا والنقطة المحركة على الاستدارة دائرة وذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل
التخيل ولا يمكنك ان ترى في الماء الا ان ترى امتدادا ما ولا ان ترى امتدادا الا نقطة متحركة في غير زمان
ولا من غير ان يتخيل الشيء في مكانين فيجب ان يكون كون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها ما بين ذلك وكون
النقطة على طرف من المسافة التي تستدير فيها وعلى طرف اخر وامتدادها فيما بين ذلك متصور الشيخ عند ذلك
وليس ذلك يجب ان لا حد يجب اذن ان يكون شبح ما تقدم مستحفظا بعد باقيا عقيبه ثم تلحقه الاحساس
بما اخر ويجتمعان امتدادا كانه محسوس وذلك لا صورة له راسخة وان كانت القطرة او النقطة قد ذات
عرض وحد فوقت ولم يبق فيه زمانا ولا يمكن ان يكون اجتماع شبح السابق مع اللاحق في البصر لهو ان المقابلة
المشروطة بها الابصار فلا بد من قوة اخرى يجتمع فيها تلك الارتسامات ويكون الادراك بها من قبيل المشاهدة
لا من قبيل التخيل والى هذا الوجدان اشار المصنف بقوله لرؤية القطرة خطا والنقطة دائرة ولقائل ان يقول يجوز
ان يكون ذلك الارتسام في القوة الباصرة وما ذكره من ان الباصرة لا يدرك الشيء الا حيث هو لا دليل عليه
سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز قبل ان ينمحي
هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورته في حيز اخر فاذا اجتمع الصورتان في الباصرة شعرت بهما النفس معا على
انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان الشيخ سلم ان البصر يدرك
الحركة ويتخيل ذلك الى على الوجه الذي صورناه كذا في المواقف وشرحه وانت خبير بان ضم اشتراط
الرؤية بالمقابلة لا يمكن ان ياتي الا من الاشعري كما عرفت ولعل تسليم الشيخ ادراك البصر الحركة بغير واقع

بل هو متوجه

بل هو متوجه اجمالا لانه حيث قال ويشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون منسوبا بالقوة غير الحس انتهى ومنها رؤية
المبرسم وهو بفتح السين من به البرسام اي المرض الذي المسمى بذات الجنب ما لا تحقق له فاذا قوي مرضه وتعطل
حواسه الظاهرة يرى شيئا لا تحقق له في الخارج وهذا معنى قول الشيخ وكان تمثيل الاشباح الكاذبة وسماع
الاصوات الكاذبة قد يعرض لمن تشتغل نفسه الا الات الحس ولا يكون البتة ذلك الا لتمثلها في هذا المبدا انتهى
ومن هذه القوى الخيال وهي خزانة الحس المشترك يحفظ ما يدركه من الصور فيجتمع فيها صور جميع المحسوسات
بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فهي خزانة الحس المشترك وبها نعرف من نرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولاها لامتنع
معرفته واختل امر المعاش والمعاد والدليل على وجودها ان الشيء كالحلو لا نقدر على الحكم بان هذا اللون هو
هذا الطعم الا بقوة يدرك بها طرفيه جميعا والا فبعدم كل واحد من الامرين عند ادراك الاخر والالتفات اليه
لا يقال لا نسلم ذلك فان الانسان اذا رأى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا فلم يكن ادراك صورة احدهما موجبا
لانعدام صورة الاخرى لانا نقول ذلك لا يقبل المنع لانه مع فرض عدم الحافظ ينعدم الصورة لا محالة فان الحادث
لا بد له من علة مبقية واما ما ذكره من السند فانما يتم لو تحقق ذلك مع تحقق عدم الحافظ واما بدونه فلا يتم
فتدبر واما الدليل على مغايرتها الحس المشترك فهو ان القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ لان القبول
والحفظ قد يفترقان فان الانسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ويقبلها ولا يمكن من حفظها واستثباتها
وقد يكون بحيث لا يدركها مع حفظ ما سبق ادراكه منها فلو كان ذلك بقوة واحدة لما افترقا وهذا معنى قوله
لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ قال الشيخ هذه القوة التي تسمى بالحس المشترك هي مركز الحواس ومنها
تتشعب الشعب واليها تؤدي الحواس وهي بالحقيقة هي التي تحكم لكن اساس ما ندركه هذه هو القوة التي
تسمى خيالا ومصورة ثم قال والحس المشترك والخيال كانهما قوة واحدة وكانهما لا يختلفان في الموضوع بل في الصورة

وذلك لانه ليس يقبل هو ان يحفظ صورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى الخيال وليس لها حكم البتة بل حفظ
واما الحس المشترك والحواس الظاهرة فانها تحكم بجهة ما وتحكم ما فيقال ان هذا المتحرك اسود وان هذا الاحمر حامض
وهذا الحامض فقط لا يحكم به شيء الا على ما في ذاته بان حينه صورة كذا انتهى ومن هذه القوى الوهم المدرك للمعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات المسماة بالصور كما سيجيء وليست هي محسوسة في مقابلة للصور وذلك
كالعداوة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فيدرك ما تدرك تلك المعاني دليل على وجود
قوة بها ادركها وكونها مما لم يتادى من الحواس دليل على مغايرتها الحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها
للنفس الناطقة فلا بد من قوة باطنة بها تدرك النفس هذه المعاني فقوله المدرك للمعاني الجزئية اشارة
الى الاستدلال على وجود هذه القوة قال في الشفاء انا نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها اما ان لا يكون
في طبائعها ان تحس البتة واما ان يكون محسوسة لكنا لا نحسها وقت الحكم اما التي لا يكون محسوسة
في طبائعها البتة فمثل العداوة والرداءة التي تدركها الشاة في صورة الذئب وبالجملة المعنى الذي ينفرها
عنه والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي يونسها به وهذه امور تدركها النفس الحيوانية
والحس لا يدلها على شيء منها فاذن القوة التي بها تدرك قوة اخرى ولتسم الوهم واما التي تكون محسوسة
فانا نرى مثلا شيئا اصفر فنحكم انه عسل وحلو فان هذا ليس يؤديه الى الحاسة في هذا الوقت وهو
من جنس المحسوس على ان الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة وان كانت اجزاؤه من جنس المحسوس وليس يدركه في الحال
انما هو حكم يحكم به وربما غلط فيه وهو ايضا لتلك القوة قال وفي الانسان لهذه الوهم احكام خاصة من
جملتها حمله النفس على ان تمنع وجود اشياء لا تتخيل ولا ترتسم فيها وتابيها التصديق بها فهذه القوة لا محالة
موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية

وبالصورة

وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية انتهى ومن هذه القوى الحافظة للمعاني الجزئية المدركة
ونسبتها اليه نسبة الخيال الى الحس المشترك وما يدل على وجودها ومغايرتها الوهم ما مر في الخيال قال في
الشفاء قد جرت العادة بان يسمى مدرك الحس صورة ومدرك الوهم معنى ولكل واحد منهما خزانة فخزانة مدرك
الحس وهو الصور هي القوة الخيالية وموضعها مقدم الدماغ فلذلك اذا حدث هناك آفة فسد هذا الباب
من التصور اما بان يتخيل صورا ليست او يصعب استثبات الموجود فيها وخزانة مدرك الوهم وهو المعنى هي القوة
التي تسمى الحافظة ومعدنها مؤخر الدماغ ولذلك اذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني
وهذه القوة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور
بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور
الموجودة في الخيال ليكون كانه يشاهد الامور التي هذه صورها فاذا عرض له الصورة التي ادركت معها
المعنى الذي بطل لاح له المعنى كما لاح من خارج وانتبه القوة الحافظة فيه منها كما كان ثبت وكان ذكر
انتهى ومن هذه القوى المتخيلة المركبة للصور بعضها مع بعض ومع المعاني بعضها مع بعض ومع الصور
وكذا المفصلة لبعض الصور عن بعض وعن المعاني ولبعض المعاني عن بعض وعن الصور والامثلة ظاهرة والذي
يدل على وجودها ومغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل لا محالة لقوة غير التي بها القبول والحفظ
وهذه القوة دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي المحاكية
للمدركات العقلية وللهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما
بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وح تسمى متخيلة او
بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وح تسمى مفكرة وما يتعلق بهذه القوة مر فيما بان ذلك

اذا عرفت ان الحس المشترك هو مجمع صور المحسوسات الخارجية وان المشاهدة بالحقيقة انما تقع هناك فالقوة المتخيلة
التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة وانطبعت تلك الصورة في الحس المشترك صارت مشاهدة مثل الصورة
الخارجية فان الصورة الخارجية لم يكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ايضا
ليس لكونها منسوبة الى الخارج بل لكونها هيئة القوة من الحرية فاذا عرض بسبب من الاسباب اما من التخيل او الفكر واما
لشيء من التشكلات السماوية ان تمثلت صورة في الخيال وكانت النفس ساكتة عن اعتبارها امكن ان يرتسم
ذلك في الحس المشترك فيرى ويسمع الوانها واصواتها ليس لها وجود في الخارج واكثر ما يعرض ذلك عند سكوت
القوى العقلية او عزول الوهم وعند اشتغال النفس الناطقة عن مراعات الخيال والوهم فهناك يقوى المتخيلة
على افعالها الخاصة فتمثل الصور وتوردها على الحس المشترك والصارف لها عن فعلها انما هو توارد الصور
من خارج على الحس المشترك واشتغال النفس بها ومراعات الوهم والخيال فتشغلها لا محالة وتعوقها عن فعلها الخاص
وبالنوم يرتفع هذا الصارف وينقطع الحس المشترك عن توارد الصور عليه من خارج وتفرغ النفس عن ادراكات
صافية وخالية من عوارض المزاج للاتصال بعالم الملكوت والمبادي العالية المنتقش بجميع ما كان او يكون
انتقاشا عقليا او حليا فيفيض منها على النفس بعض ما فيها مما يناسب حال النفس بوجه من الوجوه او حال من يقرب
منها من الاهل والولد والاقليم والبلد الى غير ذلك من مصالح الناس ومفاسدهم واحوال الامم ودولهم
فتكون المتخيلة المجبولة على المحاكات والتصوير صورة جزئية مناسبة لذلك الامر الكلي الفايض وربما تكون
بعيدة فيحتاج الى التعبير اي الى تطبيق هذه الصور الجزئية الشبيهة بهذا الامر الكلي على هذا الامر الكلي بتجريدها
عن الكسوة التي البستها المتخيلة اما بمرتبة او بمراتب حتى يعلم ما اخذته النفس من المبادي العالية اعني ذلك الامر
الكلي الفايض بذاته ولعله لا يتصرف فيه المتخيلة الا تصرفا جزئيا فتؤديه كما هو من غير تفاوت الا بالجزئية

والجزئية

والكلية فيقع كما هو من غير حاجة الى تعبير واما الرؤيا التي تكون بسبب عوارض المزاج كثوران خلط او بخار وغلبته
كما ان الدموي يرى اشياء في نومه اشياء حمراء والصفراوي اشعة ونيرانا والسوداوي جبالا او ادخنة والبلغمي مياها
واشياء بيضا وبالجملة تحاكي المتخيلة كل خلط او بخار بما يناسبه وكذلك التي تكون من الصور المرتسمة في الخيال
مما احسه في اليقظة فان من دام فكره في شيء وتدبيره في النوم فجميع ذلك من اضغاث الاحلام لا يتوقع لو قوعها والتغير
بل لا تعبير لها ومما يتعلق بهذه القوة مشاهدة الوحي للانبياء عليهم السلام في اليقظة فانهم لقوة انفسهم وانجذابهم
الى الملكوت وقدرتهم على ضبط الوهم والخيال يحصل لهم في اليقظة ما يحصل لهم في المنام من ادراك الامور الغيبية
فيدركون الشيء بحاله او بمثاله ويتمثل لهم شبح حامل الوحي من جبرئيل او غيره من الملائكة المقربين فيشاهدونه
ويتمثل لهم ما يدركونه من المعاني فيسمعون خطابا منهم منه بالفاظ مسموعة معروفة وهذه النبوة مختصة بالقوة
المتخيلة وههنا نبوة اخرى متعلقة بالقوة العقلية وبالقوة المحركة ليس ههنا موضع ذكرها خاتمة
اعلم انه قد علم بالتشريح ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن المقدم واصغرها البطن الاوسط وهو المنفذ من البطن
المقدم الى البطن المؤخر فآلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم البطن المقدم والة الخيال هو الروح المصبوب
من مؤخره ولما كان الوهم سلطان القوى الحسية ومستعملا لسائر القوى الحيوانية كان الدماغ كله آلة له وان كان
له اختصاص باجزاء تجويف الاوسط والة المفكرة مقدم التجويف الاخير واما مؤخر هذا التجويف فلم يودع فيه
شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس الظاهرة فلو اودع فيه شيء من هذه القوى لكثر فيه المصادمات
الموجبة لاختلال القوى فال المحقق الشريف فانظر الى الحكمة البارعة حيث قدم ما يدرك به الصور الجزئية
ووضع بجنبه ما يحفظها واخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور وقرنه بما يحفظها وافرد
المتصرف فيهما فيما بينهما ليسهل عليه التصرف فيهما فتبارك الله احسن الخالقين جلت قدرته وعظمت حكمته انتهى وهو اشارة الى ما قيل في تعيين محال تلك القوى

طريق الحكمة والعناية من ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ فيكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادي
اليه سهلا والخيال خلفه لانه خزانة الشيء ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور
الجزئية بإزاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من الصور
والمعاني فيمكنها الاخذ منها بسهولة هذا   في الاعراض وهي مقدمة ومباحث
في حصر الاعراض بل حصر المقولات في تسعة هي الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة
وان يفعل وان ينفعل وكل منها جنس عال والعادة جرت بتسمية مقولة فالممكنات باسرها منحصرة في عشر مقولات
واحدة منها مقولة الجوهر والتسعة منها هي المذكورات هذا مذهب ارسطو ومن تابعه وهل الممكنات منحصرة في هذه
العشر بمعنى ان لا ممكن الا وهو داخل في واحدة منها او مقولاتها منحصرة فيها وان كان كثير من الممكنات خارجة منها
كالهيولى والصورة والنقطة والوحدة فانها مبادي المقولات وليست داخلة فيها فان الوحدة مبدأ العدد
والنقطة مبدأ بوجه ما للمقدار وليست بمقدار وكل من الهيولى والصورة مبدأ الجسم وليس بجسم كالعمى والجهل لكونهما
من الاعدام ظاهر قوله وتنحصر في تسعة ناظر الى الاول وكلام الشيخ في الشفاء يشعر بالثاني فانه قال في جواب
من ادعى ان ههنا امورا خارجة من المقولات كالوحدة والنقطة والهيولى والصورة والعمى والجهل وما اشبه
ذلك بهذه العبارة نقول انه ليس كل وجود اشياء لا تدخل في المقولات منافيا لان المقولات عشر بل يجوز واحد
منها وهو ان يكون اشياء لا تدخل في احدى المقولات العشر ولها اجناس اخرى هي انواع تحتها واذ ليس يجب
في بادي النظر ان يكون لكل ذات موجودة مشاركة في الحد وهو اخص غيره موجود حتى تكون تلك الذات نوعا
فليس يجب ان يكون لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالفعل ولو كان ايضا لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالعدد
لم يجب ان يكون مع ذلك النوع نوع اخر مشارك له في معنى مشترك حتى يكون هناك جنس فلا يمتنع ان يكون امور

مفردة

مفردة لا مشارك لها في نوعها او نوعيتها انما هي انواع بالقياس الى ما تحتها ولا اجناس لها الى ما فوقها حتى يكون
هي انواع بالقياس الى ما تحتها ولا اجناس لها الى ما فوقها حتى يكون هي انواع اجناس فوقها واذا كان هذا غير مستحيل
لم يكن شيء من ذلك داخلا في مقولة وكان مع ذلك حقا ما قيل من ان المقولات هي هذه العشر اذ الخارج عنها
ليس بمقولة في نفسه ولا في مقولة جنسها فلو سلمنا ان جميع ما اوردوا خارج عن المقولات لم يكن ذلك موجبا ان
لا يكون المقولات عشرا فقط الا ان يصح ان لتلك الاشياء اجناسا خارجة من العشر انتهى كلام الشفاء والغرض
من هذا الكلام هو ان خروج شيء من المذكورات عن المقولات غير قادح في هذا الحصر لكونه حصر المقولات لا الممكنات
واما ان قولنا اعني كون الشيء من الممكنات خارجا عن المقولات هل هو واقع ام لا فقد بسط الشيخ الكلام فيه وحاصل
ما حققه هو ان ما نعوا من ان كون الشيء مبدأ لمقولة مانع من دخوله في تلك المقولة ليس بحق بل مناط الدخول في
مقولة والخروج عنها هو تحقق رسم تلك المقولة في ذلك الشيء وعدم تحققه فالهيولى والصورة داخلتان في مقولة
الجوهر لتحقق رسم الجوهر فيهما والوحدة والنقطة ليستا داخلتين في الكم لعدم تحقق رسم الكم فيهما فلو وجد شيء لم
يتحقق فيه رسم شيء من المقولات يكون ذلك الشيء لا محالة خارجا عن المقولات باسرها دون ان يقدح في حصر
المقولات واما اعدام الملكات فكما انها داخلة في الوجود بالعرض فكذا هي داخلة في المقولات بالعرض وليست بداخلة
فيها بالذات ثم ان تحقيق حصر المقولات في هذه العشر يتوقف على امور منها ان لا يمكن ان يكون هذه العشر كلها الى جنس
واحد كالوجود على ما ظن ومنها ان يكون مفهوم العرض جنسا للتسعة كما ان الجوهر جنس لخمسة المشهورة ومنها
ان لا يكون الاجناس العالية للعرض اقل من التسعة كما زعم بعضهم انها ثلثة الكم والكيف والمضاف فانه يدخل البواقي
من مقولات النسبة وبعضهم انها اربعة الثلاثة المذكورة والحركة ومنها ان يكون مفهوم كل واحد من هذه التسعة
جنسا لما تحته لا مقولا بالتشكيك ولا من قبيل اللوازم المنتسبة ومنها ان لا يكون شيء من هذه التسعة تمام حقيقة

ما تحته من الافراد والاكان نوعا حقيقيا لا جنسا اما الاول اعنى كون الوجود جنسا للعشر فقد عرفت امتناعه في اوائل الكتاب لكونه مقولا بالتشكيك ومع ذلك فهو زائد على الهية والجنس من الامور المقومة للهية قال الشيخ ان حمل الوجود في هذه العشر ليس بالاولوية بل الوجود لبعضها قبل ولبعضها بعد كالجوهر والعرض ولبعضها احق ولبعضها ليس باحق كالموجود بذاته والموجود بغيره ولبعضها احكم ولبعضها اضعف كما في الموجود القار والموجود الغير القار فليس وقوع الوجود عليها وقوعا على درجة واحدة كوقوع طبايع الاجناس على انواعها فهو ايضا غير جنس ولو كان متواطئا لم يكن ايضا جنسا فانه غير دال على معنى داخل في مهيات الاشياء ولذلك اذا تصورت معنى المثلث ونسبت اليه الكلية ونسبت اليه الوجود وجدت الكلية داخلة في معنى المثلث دون الوجود حتى يستحيل ان يفهم المثلث انه مثلث الا وقد وجب ان يكون قبل ذلك شكلا وليست تحتاج في تصورك مهية المثلث ان تتصور انه موجود فلذلك تمكنك ان تفهم مهية المثلث وانت شاك في وجوده حتى يبرهن لك انه موجود او ممكن الوجود في الشكل الاول من كتاب اقليدس انتهى ملخصا واما الثاني اعنى عدم كون مفهوم العرض جنسا للتسعة فقد عرفت من اوائل مباحث الجواهر ما يكفيك في ذلك وقالوا ايضا ان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته وفي الشفاء ان العرض لا يدل على طبيعة البياض والسواد وعلى طبايع سائر الاعراض بل على انه له نسبة الى ما هو فيه وعلى ان ذاته تقتضي هذه النسبة والدليل على ذلك ان لفظ العرضية انما يدل على ان الشيء موجود وهذا ايضا معنى عرضي وذلك لان نسبة هذا المعنى الى الكل الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر غير مقوم لمهيتها لان مهيتها تحصل مدركة مفهومة ثم نشك في كثير منها فلا نبدي انها محتاجة الى موضوع حتى يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الاولى وحتى ان قوما جعلوا هذه الامور جواهر فنسبة العرض الى هذه نسبة الوجود الى مهيات العشرة فكما ان الوجود ليس مقوما لمهية هذه العشرة انتهى واما الثالث فقد قال الشيخ

الشيخ واما الذين تكلفوا ان يجعلوا بعض هذه داخلا في بعض وان يحصروها في مقولات اقل عددا فيظهر لك بطلان هذا المذهب حين تعلمك رسوم هذه وخواصها فتبين لك انها متباينة غير داخلة بعضها في بعضها وان المضاف لا يمكن ان يحمل البواقي لان المضاف الحقيقي لا يحمل على شيء من المقولات الاخرى حمل الجنس ولكن يوجد كل واحد منها بان يعرض له فيكون له نسبة الى شيء يصير بها مضافا اليه من غير ان يصير المضاف جنسا له ويعرف ان المختلف يصير بسبب ان له شيئا وانه في شيء او مع شيء مضافا اليه بل بان يوجد ما بعد ذلك من حيث له ذلك فيعرض له ان يكون مهية من حيث هذا الاعتبار معقولة بالقياس الى غيره فان كون الشيء في الدار هو نسبة الى هويته اين وهذه النسبة ليست اضافة بل اينا ثم اذا اعتبرت الكون وحدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو ان ان يصير معقول المهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو ولا من حيث هو اين فقط بل من هذه الحيثية فقد عرضت له الاضافة كالبياض فانه من حيث هو بياض شيء ومن حيث انه لذي البياض اي الابيض فالمهية معقولة بالقياس الى ذي البياض لا مهية انه بياض بل مهية انه الابيض كذلك ليس كون الشيء في مكان الذي حصته طريقه واحد هو نفس كون مهيته معقولة بالقياس الى غيره بل هو موضوع له لذلك من حيث يصير النسبة متمايلة الطرفين الحاوي والمحوي وقال واما الحركة فانها ان كانت هي مقولة ان ينفعل فان ذات ذات جنسا وان لم تكن مقولة ان ينفعل فانها لا يجب ان يكون جنسا بل يجب ان يكون مقولة على انواعها بالتشكيك وان يكون ذلك هو المانع من ان يجعل الحركة هي نفس مقولة ان ينفعل ان امتنع والا فان لم يكن هناك مانع من هذا القبيل فمقولة ان ينفعل هي بعينها الحركة ويرد الكلام عليه في موضعه انتهى واما الرابع فقد قال الشيخ ان هذا شيء يحاوله جميع المنطقيين وما اراني اني به حق الوفاء فان السبيل في تصحيح ذلك يحوج الى انحاء ثلثة من النظر احدها ان يبين انه لا واحد من هذه المقولات الا ويقال على ما تحته قول الجنس وهذا يحوج الى ان يبين انه

حملها على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتاخر فيكون على سبيل الاتفاق التشكيك وليس ايضا على سبيل قول اللوازم او الامور الاضافية التي لا تقوم بها مهية شيء فانه ان كانت الكيفية مثلا ليست تقع على الاشياء المجعولة انواعا لا على شرايط وقوع الجنس لم يكن جنسا لما تحتها ان كان حملها على ما تحتها حمل مقوم صار كل واحد مما تحتها بالحقيقة هو الجنس الاعلى وكان مثلا الجنس الواحد منها هو الذي يسمى كيفية انفعالية وانفعالات والجنس الاخر مثلا الملكات والحالات وكانت الكيفية مقولة عليها لا على سبيل قول الجنس بل على سبيل اللوازم فكان عدد الاجناس التي بالحقيقة اجناس عالية فوق العدد المذكور وهذا الوجه من تدقيق النظر هو شيء لم يشتغل به احد ممن سلف والوجه الثاني ان يبين ان لا جنس خارجا من هذه المذكورات تحته الموجود الا ان ينتهي القسمة المحصلة الى هذه وان يوضح في امر التقويم للذات وهو ايضا مما لم يبلغنا فيه شيء حقيقة والثالث ان يبين بوجه اخر غير القسمة بيانا انه يستحيل ان يكون جنس غير هذه الاجناس ان كان الى مثل ذلك سبيل وما اظن انهم علموا شيئا معتدا به في ذلك ثم ذكر وجها من انحاء القسمة المشهورة فيه ونقضه ثم تكلف قسمة اخرى لتنوع السبيل الى حصر العرض وحاصلها ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى البعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة اليه والمحاورين فيول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم قال وهذا ضرب من التقريب متكلف لا اضمن صحته الا انه اقرب مما حضرني في هذا الباب ويمكن ان يرام فيه وجوه اخرى وتكلف حلو ليس في ذلك فائدة او وجه حقيقة لتوجب ان ما تحتها قسمة غير هذه يكون

يكون اقرب من هذا ولكن العزيب والاقرب اذا لم يبلغا الحق فيهما بعيدان انتهى فقد ظهر مما ذكر ان الحصر في التسعة ليس استقرائيا ايضا بل هو شيء تحقيقي محض والعجب ان صاحب المواقف توهم ان القسمة المذكورة استدلال من الشيخ على صحة الحصر ثم اعترض عليه بما في هذا التقسيم من الترديدات الناقصة والتقسيمات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر حاجا الى هذه المقدمات وان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهيل الاستقراء وتقليل الانتشار فلا باس واما الكلام فالمعنى فيه شيء من الحدود لا يخفى صعوبته بل ذلك ولا يكون في ذلك ايضا الا بعد بيان ان تشمل كل واحد منها على جنس وهو ايضا مم لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية الا ان يكون المراد من الجنس العالي ههنا ما لا جنس فوقه فجاز كون بعضها اجناسا متوسطة كما قيل وبالجملة فالذي استقر عليه راي المتاخرين ان هذا الحصر استقرائي ولا يخفى ان الاستقراء ايضا ضعيف جدا كما اشرنا اليه وقد قيل ان حصر الاجناس العالية للموجودات الممكنة في هذه العشر ليس شيئا من ارسطو بل هو مما احدثه من بعده المبحث الاول في الكم الذي هو اول المقولات التسع على ما قال الاول الكم وانما جرت العادة بتقديم الكم على غيره من الاعراض لانه اعم وجودا من الكيفية واعم الوجود من الاعراض النسبية اما الاول فلان العدد من الكم وليس مقصورا على الامور المقارنة للمادة بل شامل للامور المفارقة التي لا تقبل كيفية ولا شيئا عرضيا من جوهرها واما الثاني فلان شيئا من الاعراض النسبية غير مقرر في ذات موضوعه بخلاف الكم وايضا الكمية اذا شاركت الكيفية في الجوهر فانها تلزم اول جوهر منها وهو الجسم والكيفيات تلزم الجواهر النوعية السافلة والمتوسطة بعد الجسمية كذا في الشفاء وفي هذا المبحث مسائل الاولى في تعريفه ولم يعرفوه الا بالخواص وتقرر في الاذهان من ان الكم ما يقبل القسمة لذاته والمراد من القسمة ههنا هو الفرضية او ما يمكن ان يفرض فيه شيء دون شيء

سواء كان المفروض واقعاً كما في العدد ام لا كما في المقدار لا انفكاكية لعدم قبول المقدار اياها مفروض وانفكاكها
المقدار وعدم تجانسه عند طريان الانفكاك والقائل حقيقة يجب اجتماعه مع القبول فمن القسمة ما يقبلها المادة
باعداد المقدار والعدد لا يجب تجامعه مع المعد له هذا تعريفه واما تقسيمه فاشار اليه بقوله فمتصلة القار جسم
وسطح وخط وغيره اي غير القار الزمان ومنفصلة العدد بيان ذلك ان الكم لما كان مشتملا على الاجزاء اما بالقوة
او بالفعل فان كان بحيث يشترك في الحدود اي يكون بين كل جزئين منه امر يكون نسبته اليهما على السواء
كالنقطة القاسمة للخط الى نصفين مثلا فانها بحيث لو اعتبرت نهاية لاحدهما امكن اعتبارها نهاية للآخر
ولو اعتبرت بداية لاحدهما امكن اعتبارها نهاية للاخر ولو اعتبرت بداية لاحدهما امكن اعتبارها بداية
للاخر وهذا هو المراد بالحد المشترك ويجب كونه مخالفا بالحقيقة لما هو حد له لانه بحيث لو انضم اليه او نقص
منه لم يزد ولم ينقص والا كان جزءا آخر فيكون القسمة الى اثنين قسمة الى ثلثة فمتصل وان لم يكن اجزاؤه مشتركة
في الحدود كالعشرة فانه ليس بين اجزائه حد بالصفة المذكورة فان السادس مثلا جزء من الستة داخل فيها
وخارج من الاربعة والرابع بالعكس فليس شيء منهما ما يشترك فيه الحدان فمنفصل والمتصل ان اجتمعت اجزاؤه
في الوجود فقار وهو ان كان قابلا للقسمة في الجهات الثلث فجسم تعليمي او في الجهتين فسطح او في جهة
واحدة فخط وان لم يجتمع فغير قار وهو قسم واحد هو الزمان لانه قد ثبت في موضعه ان كل متصل بذاته على
سبيل التجدد فهو هيئة حركة وان كانت ذلك هو الزمان كما ان المنفصل قسم واحد هو العدد لانه اي الشيء
ما يجتمع من الوحدة ولا معنى للعدد سوى ذلك قال الشيخ واما الكمية المنفصلة فلا يجوز ان يكون غير العدد
فان المنفصل قوامه من متفرقات والمتفرقات من احاد والاحاد اما نفس المعنى الذي لا ينقسم من حيث هو لا ينقسم
او شيء فيه الوحدة وجود ووحدة وله وجود آخر حامل للوحدة فالوحدة هي التي بذاتها يجتمع منها شيء فذلكم

منفصل

منفصل لذاته يكون عدده مبلغ تلك الوحدات واما الامور التي فيها تلك الوحدات فجملتها حاملة للعدد الذي
هو لذاته كم منفصل ثم لا يوجد فيها معنى كمية منفصل غير معنى اجتماع تلك الاحاد **المسئلة الثانية** في خواصه
الشاملة لقسميه معا وهي ثلثة الاولى ما اشار اليه بقوله ويشملهما اي المتصل والمنفصل قبول المساواة وعدمها
فانهما من العوارض الذاتية الاولية للكم من حيث هو كم وانما يعرض لغيره بتوسطه فان الجسم الصغير والكبير متوافقان
في الجسمية ومتفاوتان في المقدار فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل ما يساويه الجسم الكبير
يساويه الجسم الصغير لعدم تفاوتهما في الجسمية فان قيل هذا الدليل مقلوب لان ذلك ان كان لنفس المقدار لزم مساواة
الصغير والكبير لاشتراكهما في المقدار اجيب بان قبول المساواة وعدمها ليس لمطلق المقدار فيلزم ذلك بل للمقدار
الخاص الذي ليس مشتركا بين الصغير والكبير ولا يمكن ان يكون ذلك القبول للجسمية الخاصة التي هي معروض المقدار
لان تلك الجسمية انما اقتضت ذلك لاجل ذلك المقدار هكذا قالوا وعليه منع وان كان مكابرة والاولى على ما قال المحقق
الشريف ان يقال لان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بان واحدا منها
مساو لآخر او زائد عليه او ناقص عنه واذا لاحظ شيئا غير الكم ولم يلاحظ معه مقدارا او عددا لم يمكنه ذلك
الثانية قبول القسمة اولا وبالذات فان غيره انما يقبل القسمة بواسطة الكم لا محالة بخلاف الكم فانه يقبلها لا بواسطة
غيره ونقل في شرح المقاصد عن الامام ان هذه الخاصية اي قبول القسمة انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت
الاجسام تتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته
وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يحصل احدهما على مثال الآخر مع زيادة فيلزم ان يقبل القسمة اي فرض
شيء دون شيء انتهى وهو مستفاد من كلام الشيخ حيث قال وهذا الجسم المحسوس ليس يجري الا من حيث فيه بعد ينقسم
ذلك البعد الى ما ينقسم اليه فالجزء له من حيث هو ذو ذلك المقدار لا من حيث هو جسم على الاطلاق او جسم نوعي

فان الجزء له من حيث تفاوت وتساوي لا من حيث كلية يقبل تفاوت ... ومساوات انتهى وفي المواقف جعل عكس ذلك
فانه جعل قبول المساواة واللامساواة فرعا لقبول القسمة وقال لانه اذا فرض اجزاء في كم فاما ان يوجد بازاء
كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم آخر او اكثر او اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالزيادة او بالنقصان
مضيفا الى الكم الثاني انتهى وهو صريح كلام الشيخ حيث نقل عن بعض المتقدمين رضي الله عنهم ان الكم يحتمل
التقدير لانه يقال له مساو وغير مساو ونحيا قال شارح المواقف والظاهر ان مراد الكتاب انما هو في المساواة
واللامساواة العددية وان عكسها انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية انتهى فتامل **الثالثة** امكان
وجود العاد فيه اي اشتماله على امر بعينه ويفنيه بالاسقاط عنه مرة اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة
يعدها الواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة بالشهور والشهر بالايام واليوم بالساعات والذراع
يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات قال الامام ان هذه الخاصة
هي التي يصلح لتعريف الكم دون الاولى لان المساوات لا تعرف الا بالاتفاق في الكم وهو دور ولا الثانية لان
قبول القسمة من عوارض المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف لا وحده لان المساواة غير محتاجة الى التعريف
كما تعرف هو به ايضا وقبول القسمة التي هي فرض شيء دون شيء فيهما كما مر اعم من ان يكون الانقسام المفروض
بالفعل او بالقوة على ما عرفت ولعل ما وقع في المواقف من انه اعتبر القسم الانفكاكية فهو ان الامام مصرح
في هذا الموضع بان الانفكاكية تحيل موضوعها المقدار اذ عنده يبطل المقدار كذا في شرح المقاصد **المسئلة
الثالثة** في تقسيم الكم الى الكم بالذات وهو الذي عد من المقولات والى الكم بالعرض وهو ماله ارتباط
بالكم بالذات مصحح لاجراء اوصافه عليه وذلك اما بالمحلية كالجسم او بالحالية في نفس الكم كالشكل او في محل الكم
كالسواد والبياض واما بتعلق وراء هذه التعلقات مصحح لاجراء الاوصاف كالتناهي واللاتناهي في القوة

باعتبار

باعتبار آثارها في الشدة والمدة او العدة والى هذا اشار بقوله وهو ذاتي وعرضي وقد يكون كم واحد كما بالذات
وكما بالعرض باعتبار انطباقه على المسافة بتوسط الحركة ويعرض ذا في القسمين في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل
وهو المنفصل فيهما الاولين اي اوليهما فيهما يعني لا واحد هذين القسمين وهو المتصل فيهما اي الذاتي والعرضي الحاكم
ان الكم المنفصل يعرض للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العرضي اذ العدد مما يعرض جميع الاشياء وقد يعرض الكم
المتصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات متصلا بالعرض **المسئلة
الرابعة** في نفي التضاد عن الكم وهو من خواصه الاضافية لمشاركة الجوهر معه في هذا الحكم كما مر سابقا قال
في الشفاء نقلا عن بعض المتقدمين ان للكمية خاصيتين اوليين احديهما ان الكمية تحتمل التقدير والاخرى ان
الكمية لا مضاد لها ثم انه قد يتولد من هاتين الخاصيتين خاصيتان اخريان فيتولد من ان الكمية تحتمل التقدير انه
يقال مساو وغير مساو ويتولد من انها لا مضاد لها انها لا تقبل الاشد والاضعف ثم قال فنقول نحن ان الخاصة
الاولى للكمية هي التي يصلح لنا الوقوف على معنى الكمية وانها لذاتها الشيء تحتمل ان يوقع فيها التقدير واما
انها لا مضاد لها فانه لا ينتقل الذهن من الوقوف عليه الى التفطن بماهية الكم وكيف وهذا مما يشارك الجوهر
فيها فليست من الخواص التي بالقياس الى الكم على الاطلاق ثم احتج على نفي المضادة بان الكميات المتصلة قد تتوافى
معا في موضوع واحد وبعضها نهايات بعض وان المنفصلات كيف يمكن ان يعرض لواحد منها ضد ولو فرض
ضد الاثنين والثلاثة وهو العدد الاول لاشتداد انتهى وفيه دلالة على ان الجسم التعليمي والسطح والخط جميعا
حالة في الجسم الطبيعي لكن بعضها بتوسط بعض وان الجسم الطبيعي موضوع لها جميعا كما مر في مباحث الجواهر وان
الاجتماع بالتوسط ايضا مما ينافي الضدية والى هذه الحجة اشار المصنف بقوله وفي حصول المتلاقي اي الاجتماع
في الموضوع في المتصلات وعدم الشرط اي غاية الخلاف في المنفصلات دلالة على انتفاء الضدية في الكم مطلقا

ثم اشار الى الخاصة الثالثة من خواص الكم بقوله وبوصف الى الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها فانه يقال هذا الخط ازيد او انقص من ذلك الخط وان هذا العدد ازيد او اكثر او انقص واقل من ذلك العدد ولا يقال ان هذا الخط والعدد اشد او اضعف من ذلك الخط او العدد والسبب في ذلك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين من الضد الآخر والضعف عبارة عن قربه منه كما يقال هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة فان معناه ان هذه الحرارة ابعد بالقياس الى البرودة من تلك الحرارة وتلك الحرارة اقرب الى البرودة من هذه الحرارة وكذا الحال في قولنا هذا السواد اشد من ذلك السواد فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذلك اقرب اليه الى غير ذلك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف فرع تحقق التضاد فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابليهما فتدبر المسئلة الخامسة فان كلا من الجسم التعليمي والخط والسطح وان كان في وجوده محتاجا الى المادة لكن يمكن اعتباره من حيث هو من غير التفات الى المادة بحيث يكون من هذه الحيثية مناطا لكثير من الاحكام فان العلوم الرياضية كلها مبنية على هذا الاعتبار المأخوذ من هذه الحيثية والى هذا اشار بقوله وانواع المتصل اى القار وهي الجسم التعليمي والسطح والخط قد تكون تعليمية اي مأخوذة بحيث ينسب الى التعليم وهي العلوم الرياضية بكونها موضوعا لها واغا سميت العلوم التعليمية والتعاليم لانهم كانوا يبتدئون بها في تعليم صبيانهم رياضة للنفس وتأنيسا لها باليقينيات وتبعيدا لها عن الغلط لكونها علوما يقينية ومع ذلك فلا بد للفكر فيها وان كانت تلك الانواع مختلفة بنوع من الاعتبار وهو ان الجسم التعليمي من جملتها كما يمكن اعتباره من حيث هو هو وهو اعتباره لا بشرط شيء يمكن اعتباره بشرط لا شيء ايضا وقد مر الفرق بينهما آنفا بخلاف السطح والخط فانه لا يمكن اعتبارهما بشرط لا شيء فانا لا يمكننا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي فيمتنع تخيل السطح بشرط عدم الجسم التعليمي اعني ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال

ولا يكون

ولا يكون صورة الجسم التعليمي اصلا ويكون طرفه سطحا او انا قيدنا بالتناهي اذ لا يمكن تخيل الغير المتناهي كما لا يمكن وجوده بل الممكن انما هو تعقله فقط وكذا الكلام في الخط بل في النقطة ايضا وان لم يكن ما نحن بصدده فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح انما يكون تعقلها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها اي من حيث هي نقطة فقط او خط فقط او سطح فقط وان امكن تخيل كل منها من حيث هو اعني يكون انه يمكن تخيل السطح من حيث هو من غير التفات الى الجسم التعليمي وان كان معه وتخيل الخط من غير التفات الى السطح وان كان معه وتخيل النقطة من غير التفات الى الخط والسطح وان كان معها واما الجسم التعليمي فانه يمكن تخيله فقط اي بشرط تجرده عن الجسم الطبيعي كما يمكن تخيله من حيث هو اي من غير التفات الى الجسم الطبيعي هذا خلاصة ما افاده المحقق الشريف والمراد بتخيل الغير المتناهي ان يكون الصورة الخيالية غير متناهية فلا يرد ان مساواة الصورة لذي الصورة غير لازمة فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية على ما توهم الشارح القوشجي كيف واذا كان صورته متناهية وهو في الوجود متناه فاين الجسم المتخيل الغير المتناهي والمراد بتخيل الخط مثلا من غير التفات الى السطح انما هو اعتبار الخيال من جملة هذا المتخيل الذي هو مجموع السطح والخط مثلا من غير التفات اليه والتفاته البتة من غير ان يعتبر السطح معه فيكون صورة السطح ايضا حاصلة في الخيال لكنها ليست ملتفتا اليها في هذه الملاحظة فلا منافاة بين امكان تخيل الخط بهذا المعنى وبين عدم امكان تخيله على ما توهم الشارح القوشجي ايضا فان المراد هو عدم امكان تخيل الخط فقط مجردا دون ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال كما بينا المسئلة السادسة في اثبات عرضية الكم وسلك المصنف في ذلك طريقين الاول اثبات عرضية طبيعة الكم المطلقة عما هو كم من غير التفات الى انواعه لانه اذا ثبت عرضية الطبيعة يثبت عرضية جميع انواعها والى هذا الطريق اشار بقوله وتخلف الجوهر عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته اي عرضية الكم مطلقا بيان ذلك ان السؤال بما هو سؤال عن حقيقة الشيء

فما يقال في جوابه ينبغي ان يكون مبنيا عن حقيقته والمبني عن حقيقة الشيء اذا كان الشيء مركبا من الجنس والفصل انما هو حد المركب منهما واذا كان بسيطا لا تركيب فيها كما في الاجناس العالية انما هو حد المأخوذ من لوازمه الذاتية المشرفة من حاق الشيء فانه يفيد كنه الشيء ليس فاقول ان هذا المركب من الجنس والفصل كما ثبت في موضعه ثم بر الشيخ وبعد الكم كما عرفت ما يقبل القسمة لذاته على المشهور او امر آخر ما هو مأخوذ من خواصه الذاتية التي قد مرت وقد تخلف عنه ما يدل على الجوهرية كما لا يخفى على من نظر فيه فلو كان جوهرا لما تخلف عنه وهذا الذي حملنا كلامه عليه هو الظاهر من كلامه اولى مما حمله الشارحون وهو ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال في جواب السؤال من نوع نوع من الكم اي من حد الجسم والخط والسطح والزمان والعدد ثم اعترضوا عليه بمنع بطلان التالي لان ما ذكر في تعريفات هذه الانواع مما تخلف معنى الجوهرية عنه لعله من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو الثاني اثبات عرضية كل نوع نوع من انواع الكم على حدة اما عرضية الجسم التعليمي فالدليل عليه هو تبدله مع بقاء الجسمية المتحققة كما نشاهد في الشمعة المدورة تارة والمكعبة اخرى الى غير ذلك من الاشكال مع بقاء جسميتها المعينة وهذا التبدل هو نفس مقدار الشمعة المسمى بالجسم التعليمي لا امر آخر عارض له اذ لا نعني بمقدار الشمعة الا هذا الطول والعرض والعمق باعيانها فهذا المقدار يزول والجسمية باقية فلو كان جوهرا لكان اما نفس هذه الجسمية او لازما لها وعلى اي التقديرين يمتنع بقاؤها مع زواله والى هذا اشار بقوله والتبدل مع بقاء الحقيقة واما الدليل الخاص باثبات عرضية السطح فهو ان السطح اما ان يعرض الجسم بواسطة التناهي وهو ليس من مقومات الشيء فاذن الى الاستدلال على ماهيته بما ثبت للشيء بواسطة اجنبية لا يمكن ان يكون ذاتيا له فهو خارج عن الجسم عارض له وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله وافتقاره التناهي الى برهان واما الدليل الخاص بالخط فهو ان الجسم قد يوجد بدون الخط كما في الكرة الحقيقية وتحقق الشيء بدون مقومه محال فالخط ليس مقوما للجسم بل عرض وهو المطلوب وهذا معنى

قوله

قوله وثبوت الكرة الحقيقية واما الدليل الخاص بالزمان فهو انه مفتقر الى الحركة لكونه مقدارا لها وهي عرض والمفتقر الى العرض عرض وهذا معنى قوله وافتقاره الى العرض واما الدليل الخاص بالعدد فهو انه متقوم من الوحدات كما مر سابقا وهي امور اعتبارية والمتقوم من العرض لا يكون جوهرا وهذا معنى قوله والتقوم به اي بالعرض وقوله سطح وعرضيته الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد نشر على ترتيب اللف وهو خبر المبتدأ المسئلة السابعة في اثبات وجود السطح والخط بل النقطة ايضا وان لم يكن مما نحن فيه الا انه اشركها معهما في الطرفية فان السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط خلافا للمتكلمين فانهم قالوا بعدميتها وبيان ذلك ان الطرف كان نهاية لذي الطرف والنهاية عدمية لكونها ليس نفس النهاية بل عليه النهاية اذ هو امر ينتهي به الشيء فهو امر وجودي متصف بالعدمي وليس في نفسه عدمي والى هذا اشار بقوله وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فان النهاية عدمية لكنها متصفة بالاضافة الى ذي النهاية وليست بنفس الاضافة الا تري ان السطح امر ينتهي وينقطع به الجسم فالانتهاء والانقطاع عدمي متصف بالاضافة الى الجسم وكذا الخط والنقطة وقد يستدل على وجودية الاطراف اما بناء على انها يجب كونها موجودة وهو ضعيف لجواز الاشارة الى العدمي باعتبار المحل وبانها ما بها الملاقات بين جسمين فان السطح مثلا به تلاقي جسم مع جسم فيجب كونها موجودة لامتناع الملاقات بين الموجودين بعدم وهم بالفرق المتكلمين ما اشار اليه وهو توهم كونها نفس النهاية وقد عرفت بطلانه وانه يلزم التداخل عند ملاقاة السطحين مثلا لوجوب كونها بالاسر والا لزم كون السطح ذا عمق والجواب منع امتناع التداخل في صحته لا بعد التداخلين فيهما وقد مر في مباحث الجواهر ولما افرغ الكلام باعتبار ذكر الاطراف الى النهايات اراد الاشارة الى ان النهاية وعدمها عرضان للكم من حيث هو كم بالذات ولغيرها بواسطتها فقال لو الحقيقي اي الكم من حيث هو كم فانه جنس من الاجناس العالية قريب للمتصل والمنفصل وبعيد لانواع المتصل يعرض التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة

وهما اعتباريان ولباس الامور الخفية وهو ظاهر **المبحث الثاني** في الكيف وهو الثاني من المقولات
التسع على ما قال الشارح الكيف وفيه مطالب **الاول** في تعريفه وتقسيمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها
بالجنس والفصل ولا برسمها التام لبساطتها بل يرسم بالخواص واللوازم ولما لم يوجد للكيف خاصة سوى المركب
من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان
الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة الاولى اجلى
فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فبذكر العرض خرج الجوهر وبذكر القسمة خرج الكم وبالنسبة الاعراض
النسبية ومن لم يجعل النقطة والوحدة من الكيف زاد قيدا لا قسمة وزاد بعضهم قيد اقتضاء اوليا لادخال
العلم بالبسيط فان اقتضاء اللاقسمة ليس اوليا بل بواسطة المعلوم وحاجته اليه مع قيد لذاته كذا في شرح
القوشجي والاولى ما اجتمع فيه القيدان وما ذكرنا اولا هو المطابق لتعريف الشيخ الكيفية حيث قال الكيفية
كل هيئة قارة في موصوفها لا يوجب تقديره ولا نسبته ويصح ان تتصورها من غير ان يحوج فيها الى التفات
الى النسبة بين يكون الى غيرها الهيئة ثم قال وهذا غريب من البيان متعلق بان يثبت شيء ثم يعرف لبلوغ
امور عنه انتهى والى هذا التعريف اشار المص بقوله ويرسم بقيود عدمية تضمنها حملتها وما تقسيمه فكما قال
واقسامه اربعة بالاستقراء الاول الكيفيات المحسوسة كالحرارة والبرودة والثاني الكيفيات الاستعدادية
كالصلابة واللين والثالث الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالانفتاح
والانحناء ووجه الضبط ان يقال الكيف اما مختص بالكم اولا فالاول هو الرابع والثاني اما محسوس باحدى الحواس
الظاهرة ام لا فالاول هو الاول والثاني اما كمال او استعداد نحو الكمال فالاول هو الثالث والثاني هو الثاني
او يقال الكيف اما مختص بذوات الانفس وهو الثالث او لا فاما ان يختص بالكميات وهو الرابع او لا فاما الاستعداد

وهو الخ

وهو الثاني واما الفعل وهو الاول الاعتبارات من الوجوه التي قيلت في مثله فان جميعها للضبط لا للحصر العقلي **المطلب
الثاني** في تقسيم الكيفيات المحسوسة وبيان احكامها العامة لما تقسيمها فالكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة
كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال الكيفيات
فالاول كما في المركبات مثل حلاوة العسل والثاني كما في البسائط مثل حرارة النار فانها ليست تابعة للمزاج لكنها من
جنس ما قد وجد تابعا للمزاج ولان المزاج ينفعل منها وغيرها الاشكال والحركات ايضا كذلك ويندفع بان بعض
الشيء لا يجب اطراده ولو سلم فقيد الاولية بان ينفعل الحواس منها اولا فخرجت الاشكال والحركات لكن يخرج
الخفة والثقل ايضا عند من يجعلهما من المحسوسات الاولية وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الراسخة وتنبيها على تلك
المشابهة والى هذا التقسيم اشار بقوله فالمحسوسات اما انفعاليات واما انفعالات وانما خص المحسوسات لكونها
اظهر الاقسام الاربعة وتقدير الكلام فالقسم الاول المحسوسات وهي اما انفعاليات واما انفعالات وانما قلنا ذلك
للسياق في القسم الثالث واما احكامها العامة فمنها ما اشار اليه بقوله وهي اي الكيفيات المحسوسة مغايرة
مغايرة للاشكال بخلاف خلاف الجمع من الاوائل القائلين بتركب الاجسام من الاجزاء الصغار الصلبة القابلة
للانقسام الوهمي دون الخارجي حيث زعموا ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالتي يحيط بها اربع مثلثات تكون
محددة الاطراف مفرقة الاتصال العضو فيحس منها الحرارة والتي يحيط بها مثلثات تكون غليظة الاطراف غير
نافذة في العضو فيحس منها البرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى قطع اجزاء صغار
ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والذي يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو وكذا في الالوان فان الجزء الذي ينفصل
منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين

النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض والشارح يطلب هذا الزعم بوجهين احدهما
ان الاشكال ملموسة او مدركة بالبصر الجملة ولكن بواسطة السطوح والالوان والطعوم والروائح غير مدركة
باللمس والاشكال مغايرة لها وثانيهما ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة والى هذين الجوابين
اشار بقوله لاختلافهما بالحمل حيث يحمل شيء على الاشكال دون هذه الكيفيات وشيء على هذه الكيفيات دون
الاشكال كما عرفت في الجوابين فان قيل على الاول نحن لا ندعي كون الاشكال نفس هذه الكيفيات بل ان اختلافها
توجب هيئات خاصة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط وعلى الثاني انه ان اريد بالتضاد المشهوري
فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اريد به الحقيقي فنفي الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم
ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط قلنا اما على الاول فالجواب ان تلك الهيئات
الحاصلة في الحواس مغايرة للاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والسامعة والذائقة
والشامة ليست بملموسة ويجب كونها اشباحا للهيئات الخارجية لان ما في الحس لو لم يجب ان يكون مثالا
لما في الخارج لارتفع الامان عن المشاهدات وليست تلك الحاصلة في الحواس امثلة للاشكال المغايرة فيجب ان
تكون في الخارج هيئات مغايرة للاشكال تكون تلك الامثلة امثلة لها وهو المطلوب واما على الثاني فنحن نفي
التضاد في الاشكال وضع نفي التضاد في الكم لانها من الكيفيات المختصة بالكميات وقد تقرر ثبوت الاصل يجب
ثبوت الفرع وقد يجاب ايضا بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي
فتغايرا ان قطعا ومع مغايرة الجنسين لا يتصور الاتحاد في الانواع التي تحتهما ومنها ان هذه الكيفيات مغايرة
للمزاج لعمومها اي هذه الكيفيات لتحقق يعني ان هذه الكيفيات قد تتحقق بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يتحقق
بدون الكيفية المحسوسة لانه انما يحصل من تفاعل الكيفيات الاربع كما مر فيكون هذه الكيفيات اعم مطلقا من المزاج

الافعلي

نوع مغاير له اخر في الاحوال المختصة بكل نوع نوع من الانواع الخمسة من هذه الكيفيات المحسوسة وفي هذا المطلب
مسائل **الاولى** في احوال الملموسات وانما قدم الملموسات لكونها اوائل المحسوسات اللازمة بحيث اللمس وكانت
الملموسات بحيث اوائل المحسوسات الكيفيات الاربع بحيث اوائل الملموسات على ما قال فيها اوائل الملموسات
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لكونها ملموسة بالذات وبالاصالة والبواقي اي اللطافة والكثافة
واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة واللين والصلابة والخشونة والملاسة والخفة والثقل
منتهية اليها ومدركة بتوسطها واما ما قيل من ان الخشونة والملاسة والخفة والثقل ملموسات بلا توسط
فممنوع واما لو سلم ذلك فلا يندفع في نفع الابرادها ما قيل انهما من مقولة الوضع لا من مقولة الكيف عند بعضهم
لان الكلام مع من قال بكونهما من الكيفيات الملموسة على ما عليه الجمهور واعلم ان الشيخ قال في فصل الاستقصات
من الطبيعيات ان الكيفيات المنسوبة الى اللمس مختلفة المراتب فليس كلها في درجة واحدة بل بعضها اقدم من بعض
وينحل على جملتها هذا التعليم ثم عددها كما عددنا فهذا الكلام يدل على كون بعضها بلا توسط وبعضها بتوسط
ولعل هذا التخصيص الذي قد نقله المص من جعل ما سوى الاربعة جميعا مدركة بالتوسط فلا يخلو اشكال كما لا يخفى
على المتامل فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات ليس المراد من هذا الكلام تعريف الحرارة فان المحسوسات
غنية عن التعريف اذ لا اظهر منها فان قيل المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلا لا ماهيتها الكلية فجاز تعريفها قلنا
احساس الجزئيات يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية معرفة لسنا نقدر نحن على افادتها من الاحساس ولا يحصل مثلها في
التعريفات هذا بل المقصود منه التنبيه على مفهوم اسمها بذكر بعض خواصها وهذه الخاصة اعني كونها تجمع
المتشاكلات وتفرق المختلفات وان كانت اشهر خواصها الا انها ليست بخاصة لها بل هي القوة المسماة الى فوق
قال الشيخ في رسالة الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق قال الشيخ في رسالة الحدود

الحرارة كيفية فعلية تحركه لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات
انتهى قال فجمعها المتشاكلات وتفريقها المختلفات هو لما تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب اذا
اثرت الحرارة فيه كان الالطف اقبل للصعود كالهواء فانه اقبل من الماء وهو من الارض والاقبل يبادر الى
الصعود قبل الابطا فيتفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي حدث المركب من التيامها ويحصل عند التفرق اجتماع
المتشاكلات المتشاكلات بمقتضى طبايعها مع زوال القاسر فان قيل الحرارة قد تفرق المتماثلات كاجزاء الماء
فانها تصعدها بالتبخير فيفرق بعضها من بعض وقد تجمع المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت
زادتهما تلازما واجتماعا مع اختلافهما قلنا فعل الحرارة في الماء احالة له الى الهواء لا تفريق فان الحرارة اذا
اثرت في الماء انقلب بعضه هواء ويتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتصق بذلك الهواء اجزاء مائية
فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا وفي البيض احالة الرقة القوام لا الجمع فان اجزاءهما توجد مختلطا في تمام
الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة هذا هو المستفاد من الشفاء وبالجملة
فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوام الاثار المختلفة
من الجمع والتفريق والتمييز الى غير ذلك والتفصيل على ما في شرح المقاصد ان ما يتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال
اولا الى الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما لم يتفرق المتشاكلات
بان تميز الاجزاء الهوائية في الماء ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه
ولا خفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يناسبه بمقتضى الطبيعة
وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام بسائطه فان كان اللطيف والكثيف قريبا من الاعتدال حدث
من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب

هو اللطيف

هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص
او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة والتجئ في تليينه الى الاستعانة باعمال
اخرى اوردها اصحاب الاكسير وعدم حصول الصعود او التفرق بناء على مانع لا ينافي كون خاصيتها التصعيد وتفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات والبرودة بالعكس فانها اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق
بعضها ببعض ومنعت من تفرقها وهذا معنى جمعها المختلفات وهو يستلزم انفكاك كل منها عن مشاكلها كما هو مقتضى
التجميد والتكثيف فيحصل منها تفريق المتشاكلات اضدادهما اي الحرارة والبرودة متضادتان لان كلا منهما وجودي
محسوس بالذات مع غاية الخلاف بينهما فبطل ما قيل من ان البرودة عدم الحرارة من باب العدم والملكة لا العدم المطلق
فان عدم الحرارة في الفلك لا يسمى برودة وذلك لان العدم ليس محسوسا بالذات بخلاف البرودة ويطلق الحرارة على
معان اخر مخالفة الكيفية في الحقيقة اعلم ان لفظ الحرارة تطلق على اربعة معان الاول الحرارة العنصرية وهي حرارة النار
الثاني الحرارة الكوكبية كالحرارة المحسوسة من تاثير الشمس الثالث الحرارة الحادثة من الحركة الرابع الحرارة الغريزية التي
هي آلة الطبيعة في افعالها في النبات والحيوان وهذا الفرع جعل الحرارة الغريزية بمعنى مخالفة انما هو على المذهب الصحيح
وهو مذهب ارسطاطاليس على ما نقل انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الذي
هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما يناسب جوهر السماء لانه
ينبعث عنه انتهى والظاهر ان مراده انها من جنس الشمس وقواها واما على مذهب جالينوس واختاره الامام فهي
الحرارة النارية المعتدلة بالمزاج واستدل على كونها مخالفة للحرارة النارية باختصاصها بمقاومة للحرارة
الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية حتى ان السموم لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة
الطبيعة يدفع بها ما يضر من جزء الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ومن البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام

بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية تفيد المركب من الطبخ والنضج ما
معناه ان الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية
داخلة في ذلك المركب دون الغريبة حتى لو دخلت الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحد منهما
يفعل فعل الاخرى هذا ثم الظاهر ان هذه المعاني الاربعة المخالفة بالماهية مشتركة في مفهوم مطلق الحرارة وهي
الكيفية المحسوسة وهي جنس لهذه الاربعة لا انها مشتركة لفظا بينها على ما توهم ويتبادر من ظاهر عبارة المصنف لان
الظاهر ان الكيفية المذكورة في هذه العبارة هي الكيفية المبحوث عنها وهي مطلق الكيفية المحسوسة المخصوصة لكن
التحقيق ان مراد المصنف ليس ذلك بل مراده من الكيفية في هذه العبارة هي الحرارة النارية لاستعمال الغالب كما حملها
عليه الشارحان القديمان نعم لو اطلق لفظ الحرارة على الحار ايضا اصطلاحا كان لهذا التبادر وجه بان يكون
مراده من المعاني الاخر النار والاجرام النيرة السماوية والحار الغريزي اعني الروح فيكون لفظ الحرارة لفظا مشتركا
بين الكيفية المحسوسة المخصوصة وبين كل واحد من هذه المعاني الثلاثة والرطوبة كيفية تقتضي سهولة الشكل و
اليبوسة بالعكس اشارة الى ما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانحصار
والتشكل بشكل الحاوي الغريب ويسهل التركيب واليبوسة هي الكيفية التي بها يعسر انحصار الجسم وتشكله من غيره وبها
يعسر تركه لذلك وقال ايضا ويتبع الاجسام الرطبة الجوهرية وهو الملاصقة والملازمة لما يليه بما يسه من جهة
كما الحق ان الجمهور يظنون ان الرطوبة حقيقتها هذا لكونهم يشاهدون ان الجسم كلما كان ارق كان اقل التصاقا
والتصاقا بما يلامسه وكلما كان اغلظ كان اشد واكثر ملازمة والماء اللطيف الجيد اذا غمز فيه الاصبع كان ما يلزم
الاصبع منه اقل مما يلزم من الماء الغليظ او الدهن او العسل فاذن هذه الخاصية لا يلزم الجسم من جهة ما هو رطب
مطلقا والا لكان ما هو ارطب وارق من الرطوبات اشد لزوما والتصاقا بل من الكثافة والغلظ اذا اقترنا

بالرطوبة

بالرطوبة بل يبقى الرطوبة سهولة التحديد والتشكل مع سهولة الترك وضعف الامساك كان اليابس احرى
الثبات على ما يؤتاه من الشكل مع معاوقة في قبوله فيجب ان يحقق ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا
للنحو الاول من القبول واليبوسة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا للنحو الثاني من القبول فلا يبعد ان يكون الهواء
رطبا وان كان لا يلتصق اذ الالتصاق ليس لمحض كون الشيء الرطب بل الغلظ والهواء اذا اغلظ فصار ماء صار ايضا
على صفة الملازمة والالتصاق وهذا كلام الشفاء في كتب المتاخرين من ان الرطوبة قد تفسر بسهولة الالتصاق
والانفصال ماخوذ من ههنا وقد اختاره الامام وفسرها في المواقف بهذا التفسير وقال في شرح المقاصد انه كلام
بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق
الجسم ثم قال ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان الرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب
من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة
الانفصال عنه ولا نم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك فالرطوبة كيف
لذا ليس اسهل انفصالا فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا ثم قال وكان مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكره والا فاعتراض
ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال فانه لا تعرض في كلامهم للانفصال
اصلا ولا لسهولة في جانب الالتصاق على ان ما ذكره من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع انتهى
ثم انه قد اعترض على التفسير الاول بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للتشكل والاشكال
فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر والجواب ان النار الصرفة غير محسوسة والنار المحسوسة غير صرفة ومع
ذلك فانه يعرض للاجسام في غير مواضعها الطبيعية ان يحفظ اشكالها المحركة كالماء المصبوب منه الفيا
كذا في الشفاء ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا

استما كان التصعد التشت وخلط الهواء بالتراب ليركب والجواب ان ذلك الاتفاق انما هو في الرطب بمعنى
ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة
لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى والحجر منه برطوبة كذا في شرح المقاصد ومنها
انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار
صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون الشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن
وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون الشئ بها لا ينتشكل ويتمدد معا
نحو الا الانفعال فيغايران الرطوبة واليبوسة كما لا يخفى على من تبصر ومنها انه يوجب كون الهواء ارطب من الماء
لكونه اسهل قبولا للاشكال وانه باطل والجواب ان البطلان ذلك ممنوع بل الشيخ صرح بان سلطان النار الحرارة
وسلطان الهواء الرطوبة وسلطان الماء البرودة وسلطان الارض اليبوسة هذا واعلم انه قد يراد ان الرطوبة
قد تطلق على البلة وتحقيق ذلك على الشفاء حيث قال واما البلة فمعلوم ان بينها وبين الرطوبة جسم رطب بما زج
غيره فانه هيهنا رطب الجوهر ومبتل وممتنع ورطب الجوهر هو الجسم الذي كيفية الرطوبة تقارن مادته ويكون
كونها له كونا اوليا واما المبتل فهو الجسم الذي انما رطب برطوبة جسم اخر تلك الرطوبة له اولية لكن ذلك
الجسم قد قارنه فقيل انه مبتل فيصلح ان يخص باسم المبتل ما كان هذا الجسم جاريا على ظاهره ويصلح ان يقال على التعميم
حتى يكون المبتل الجسم مترطب برطوبة غريبة لكن المنتقع لا يكون منتقعا الا ان يكون الرطب الغريب جرى فيه
ونفذ الى باطنه فالمنتقع من الوجه الثاني كالنوع من المبتل ومن الوجه الاول مباين له غير داخل فيه والجاف
بازاء المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب انتهى ملخصا واما ما وقع في شرح القوشجي من ان الرطوبة والبلة بمعنى
الامر هذا وهما اي الرطوبة واليبوسة متغايرتان للين والصلابة سواء اما ذكرنا ان الدفع توهم كونهما
عينهما

عينهما كان معنى الوجه الثالث من الاعتراض وقد عرفت توجيه الفارق في الجواب من خلال الاعتراض واعلم
ان الخفة والثقل وان لم يكونا من اوائل المحسوسات على ما صرح به المصنف وعرضه هيهنا البحث عن المحسوسات الا انه
لكن يتعلق بهما من حيث جنسهما اعني الميل مباحث شريفة ينبغي ايرادها هيهنا فلذلك اورد البحث عنهما وكل منهما
قد يوخذ مطلقا وقد يوخذ مضافا على ما قال والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه اي مركز ثقله
وهو نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق محدبه على مقعر فلك القمر الذي هو منتهى الحركة المستقيمة فيطفو فوق العناصر كلها وهذا
ايضا اذا كانت الخفة مطلقة وقد يقالان بالاضافة باعتبارين والثقل الاضافي باعتبار كيفية تقتضي بها الجسم ان
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض
ويرسب في الهواء وباعتبار اخر كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة
الى المركز قال الشيخ وهذا يقرب من الاول وليس به فان هذا باعتبار وهو ان الارض في حركته الى الوسط
ولكنه يعلى ويتخلف عنها اما ذلك فاعتباره من حيث لا يزيد من الوسط الحد الذي يريد الارض بعينه وهذا
الاعتبار غير ذلك وكيف لا وهو باشارات البطن الشريف في الغاية اذ كان اختلافا بينهما للصغر والكبر انتهى وكذا
الخفة الاضافية باعتبار كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط
لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء وباعتبار اخر كيفية تقتضي بها الجسم ان
يتحرك بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط واعترض على ذلك بان ما ذكر في الثقل الاضافي به
بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الارض وذلك مما لم يبرهن
عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بالعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء

والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء ولانه متناقض واجاب عنه المحقق الشريف بانا نفرض كرة الماء بحيث يماس
مقعرها مقعر الفلك فاذا خلي تحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء
والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فاذا خلي تحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت
في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية وهذا الجواب عجيب فان فرض كرة الماء بحيث
يماس مقعرها مقعر الفلك فرض ممتنع على قواعدهم ولا ينبغي بناء الحكم الممكن على الامر الممتنع بل الوجه في الجواب ان يقال
لا نسلم انه يلزم كون ثخن النار والهواء اعظم من ثخن الماء والارض وما يلزم ثخن الارض فقط والمراد من الثخن مقدار ما
بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز في الكرة المصمتة كما في الارض بيان ذلك ان كرة الماء اذا فرضت
في مكان كرة النار فالمكان المحيط بالماء لم يبق خاليا لامتناعه بل يشغله كرة الهواء اذ يشغل مكان الهواء كرة النار فاذا
تحركت كرة الماء بطبعها من حيز النار الى ان يصل الى سطح الارض فقد قطعت مسافة ثخني النار والهواء الواقعين
في حيزيهما المفروض الخلاء وهذه المسافة اكثر من مسافة ثخن الارض اعني نصف قطرها لانه قد يتسابق الى الاذهان
ونعرف في الاوهام تساوي اثخان كرات العناصر بعضها مع بعض وان لم يبرهن عليه وهذا القدر كاف في التعريفات
الرسمية ويمكن ايضا ان يقال ان المراد من الاكثر هيهنا هو العددي لا المقداري اي مسافة اكثر العناصر فليتدبر في
لينظر اما الوجه التابع القوشجي على المحقق الشريف من انه كما لم يبرهن على كون ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصرين كذلك
لم يبرهن على كون ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين هذا واعترض على ما ذكر في الاضافيين بالاعتبار الثاني ايضا
بان الارض والهواء اذا فرضنا عند المحيط وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة فيلزم ان يكون
الهواء ثقيلا مضافا وكذا النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان
يكون الهواء ثقيلا مضافا وكذا النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم
ان يكون

ان يكون الماء خفيفا مضافا والجواب ان الهواء على هذا الاعتبار لا يتحرك بالطبع عن المحيط لكونه مطلوبا له بالطبع نعم لو
صار فوقه النار هناك لدفعته بالقسر نحو المركز وكذا الماء لا يتحرك بالطبع على هذا الاعتبار عن المركز لكونه مطلوبا
له بالطبع فاذا صار فوقه الارض هناك دفعته بالقسر نحو المحيط فلا يلزم ما ذكر ولما فرغ عن ذكر الخفة والثقل اراد
ان يذكر جنسهما وهو الميل وهو المدافعة المحسوسة من الجسم عند حركته وتعبير المتكلمون اعتمادا ولا حاجة الى
اثبات وجوده لكونه محسوسا فان من وضع يده تحت الحجر المتحرك بالطبع الى اسفل او تحت الحجر المتحرك الى الفوق
يحس به ولا حاجة الى اثبات مغايرته للحركة لانه قد يحس به من غير حركة كما يجد الانسان من الزق المنفوخ فيه
اذا حبس تحت الماء وكما يجد من الحجر اذا سكنه في الهواء قال الشيخ في الشفاء الميل ما يحس به بالحس اذا حول
ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر الاخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التي تصل شدة وضعفا فتكون
اشد مرة وتكون انقص ما لا يشك في وجوده في الجسم وان كان الجسم ساكنا انتهى وقد يطلق الميل على مبدأ هذه المدافعة
المحسوسة وتفسر بانه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه على ما ذكره الشيخ في الحدود وهذا المعنى ليس من الكيفيات
المحسوسة بل لا بد لاثبات وجوده من دليل وقد استدل عليه بانه لولا الامر الذي يوجب المدافعة لم يختلف
الحجران المرميان بقوة واحدة في مسافة واحدة اذا اختلفا في الصغر اذ ليس فيهما مدافعة بالفعل الى حال حجة
الحركة فلولا مبدء فيهما ايضا لو ما ذكرنا ما اورد عليه الامام ان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية فلا حاجة الى اثبات
امر مغاير لها ليكون مبدأ المدافعة وقد يجيب بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة تقف في الوسط
فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا لا معاوق له ليقتضيه جذب الاخر وليس في تلك الحلقة المدافعة الظاهر موجودة في تلك
الحال فيها الا قوة الجاذب اذ لا معنى لكونه مجذوبا فوق ما نفعه الجاذب ما لم يفعل فيه فعلا فاذن قد فعل فيه كل منهما
فعلا غير المدافعة وهو بحيث لو خلي وطبعه عن العارض لا يقتضي الجذب الحلقة الى جهة هذا الجاذب ومدافعها

لما يتبعها عن الحركة الى تلك الجهة ثبت وجود امر يقتضى المدافعة الى جهة مخصوصة وليس نفس الطبيعة لكونها محركة
الى جهتين العلو والسفل دون هذا الامر وهو الميل هذا تمام ما يتعلق بالميل من الاحوال المقصودة بالذكر تقسيم والاحكام
اما التقسيم فاثنان الاول تقسيم الميل مطلقا الى الذاتى والعرضى لا مرانه لم حقيقة بما وصف به هو الذاتى وان لم
يتم به بل بما يجاوره وهو العرضى على قياس ما حرث فى الحركة الذاتية والعرضية وهذا التقسيم لم يذكره المص والثانى
تقسيم الميل الذاتى الى اقسامه الثلاثة وهو الذى اشار اليه بقوله طبيعى وقسرى ونفسانى لان حدوثه اما ان يكون
من امر خارج عن ذى الميل او لا والاول القسرى والثانى اما مقارن الشعور او لا فانه يحدث من غير الداخل هو القسرى ومن الداخل الشاعر
هو النفسانى ومن الداخل الغير الشاعر هو الطبيعى وعلى هذا يكون مثل النبات الى التزيد والتزيد له داخلا فى الطبيعى
وقد يقال الداخل اما ان يكون على نهج واحد بلا شعور وهو الطبيعى او لا يكون كذلك سواء كان منبعثا بلا شعور كما فى
النبات او مع شعور كما فى الحيوان وكان غير متقنن بل على نهج واحد لكن مع شعور كما فى الافلاك وهو النفسانى واما
الاحكام فامور **منها** ان المحرك لا بد لها منه بمعنى ان يكون هو الواسطة بين الطبيعة وبين الحركة وهذا معنى قوله
وهو العلة القريبة للحركة ولا اعنى وان لم يكن صدور الحركة مما يصدر عنه بتوسط الميل امتنع صدورها عنه
لامتناع صدور المتغير عن الثابت من دون واسطة تناسبهما وهذا معنى قوله وبآخبار منه يصدر عن الثابت
متغير قال المص فى شرح الاشارات ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة اما تقع فى شىء ما يتحرك
المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والمراد من السرعة
والبطوء شىء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف انما يختلفان بالاضافة العارضة لها فالسرعة
بالقياس الى شىء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى

وميط الحركة

هى مبدأ الحركة لا تقبل الشدة والضعف كانت نسبتها جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت ان اثرا بذاته ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة
فى الكم اعنى الصغر والكبر او الكيف او التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك او بحسب
ما يخرج منه لكمال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة انتهى وهذه مبنية على
ما قاله المحقق الشريف ان الحركة لها مراتب متفاوتة فى الشدة والضعف ونسبة الطبيعة الى تلك المراتب على السوية يمتنع
ان يصدر عنها شىء من تلك المراتب لا بتوسط امر ذى مراتب متفاوتة ايضا ليتعين لكل واحدة من هذه المراتب صدور
مرتبة معينة من الحركة واما ما ذكره من ان قوله والمراد من السرعة والبطوء الى قوله هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ذكر
فى البيان فلا وجه له اذ بذلك يتحقق كون الحركة ذات مراتب متفاوتة فى الشدة والضعف فتدبر وبالجملة فالمراد
من التغير هاهنا هو قبول الشدة والضعف فالميل بجهة كونه قابلا للشدة والضعف كالحركة يناسب الحركة وبجهة كونه
امرا ثابتا غير متجدد انا فانا كالطبيعة يناسب الطبيعة فهو هاهنا بين الجهتين واسطة فى صدور الحركة عن الطبيعة بمعنى
انه من جهة الثبات صادر من الطبيعة ومن جهة التغير اعنى قبوله الشدة والضعف تعين لها صدور مرتبة معينة
من الحركة وذلك بخلاف الحركة اذ ليس لها جهة ثبات يصح صدورها من الطبيعة من غير واسطة واما تعيين المرتبة
من المراتب المتفاوتة للميل دون مرتبة اخرى فى الصدور عن الطبيعة فانما هو من حال الجسم ذى الطبيعة بحسب الكم
او الكيف او الوضع كما اشار اليه فى كلام شرح الاشارات بقوله فاقتضت اثرا بذاته ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذى الطبيعة فى الكم الخ هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام واعلم ان الحركة نحو من التغير وهو كونه غير قار الذات
الا ان الطبيعة ليست بذاتها مبدأ الصدورها بل باعتبار كون الطبيعة طالبة لحالة ملائمة زائلة عنها باعتبار
حصولها فى كل حد من حدود القرب من تلك الحالة تقتضى الحركة الى حد آخر من حدود المسافة والوقوع فى كل حد من حدود

وان كان مقتضيا على الحركة لكن على حركة سابقة عليه وما يتوقف عليه انما هو الحركة اللاحقة فلا يلزم الدور
ومنها ما اشار اليه بقوله ومختلفة متضاد بمعنى ان الميلين الذاتيين الى جهتين مختلفين يتضادان لا يمكن اجتماعهما
فى جسم واحد لان المدافعة الذاتية الى جهة لا تجامع المدافعة الذاتية الى خلاف تلك الجهة بالضرورة سواء ذلك
فى الحركة الاينية وغيرها وكون الميل مخصوصا بالاينية والوضعية دون غيرهما لا ينافى كون ذلك الحكم العقلى
ظاهرا فيهما دون غيرهما كما نص المحقق الشريف وان اقتضى فى الظهر تضعيفها انه لا يبعد ان يكون فى الحركة القسرية من ميل
ميل طبيعى فيكون معاوقا له كما لا يبعد فى الحركة الطبيعية من قوام ما فى المسافة ليكون معاوقا خارجيا او المراد
يمتنع تخفيفها بدون معاوق داخلى او خارجى كما مر فى مبحث امتناع الخلا المتصل وتقرير البرهان بحسب المعاوق
الخارجى قد مر وبحسب المعاوق الداخلى ان يقال لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا ميل فيه طبيعيا لتحرك مسافة فى
زمان اطول ولنفرض جسم ثالث فيه ميل معاوق اقل على نسبة تقتضى ان يقطع بحد تلك الزمان تلك المسافة
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة
المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل ما
لان مع وحدة المحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة هف والى هذا اشار بقوله
ولولا ثبوته اى ثبوت الميل مطلقا لزم عدم ثبوت الميل الطبيعى او لولا ثبوت الميل الطبيعى لتساوى ذو العائق
الطبيعى لو يوجد وعادمه فى الحركة القسرية كما بينا ومنها ما اعتقده المتكلمون فيه على ما قال وعند المتكلمين
يعنى المتكلمين هو اى الاعتماد جنس يتعدد بحسب تعدد الجهات فان الجسم بحسب كل جهة اعتماد او يتماثل الاعتمادات
ويختلف باعتبارها اى باعتبار الجهات فان اتحدت الجهات تماثلت الاعتمادات وان تعددت اختلفت
ومنه اى من الاعتماد الثقل اى عند طائفة منهم كابى هاشم ومتابعيه فان عند ابى على ومتابعيه

ليس الثقل

ليس الثقل من جنس الاعتماد بل مغاير له على ما قال واخرون جعلوه مغايرا للاعتماد وقالوا اى الثقل عبارة عن كثرة
الاجزاء فكلما كان اجزاؤه اكثر كان اثقل ثم ان المتكلمين قسموا الاعتماد الى لازم ومفارق على ما قال ومنه لازم
كاعتماد الثقل والخفيف اى جهتى السفل والعلو ومفارق كاعتماد الثقل الى العلو والخفيف الى السفل ويفتقر
اى الاعتماد الى محل واحد لا غير لانه عرض ويمتنع حلول عرض واحد فى محلين قالوا اعنى المعتزلة منهم وهو اى الاعتماد
مقدور لنا حيث يحدث بحسب دواعينا ويتبع بحسب صوارفنا فكان صادرا عنا قدرتنا وانه يتولد منه اى من الاعتماد
اشياء بعضها لذاته من غير شرط كالاكوان وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانها يتولد من الاعتماد بلا واسطة
ولا شرط وبعضها ايضا بذاته لكن بشرط كالاصوات فانها يتولد من الاعتماد من غير واسطة لكن بشرط هو المصاكة
وبعضها لا بذاته بل بتوسط ما يتولد عنه بذاته كالالم فانه يتولد من الاعتماد بواسطة التفريق وكالتأليف فانه
فانه يتولد عنه بواسطة المجاورة **المسئلة الثانية** فى احوال المبصرات وقد عرفت ان منها ما هو مبصر بالذات
وما هو مبصر بواسطة فالكيفيات المبصرة بالذات يسمى اوائل المبصرات على ما قال ومنها اى من الكيفيات المحسوسة
اوائل المبصرات خصها بالذكر لانها هى المعدودة من الكيفيات المحسوسة دون ما يبصر بتوسطها من الكيفيات المختصة
بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول
والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح
وغير ذلك لا ميل الرطوبة واليبوسة على ما توهم بل المبصر منها البلل والجفاف والراجح ان الى
الحركة والسكون واستواء الاجزاء واختلافها الراجعان الى الوضع وهى اللون والضوء لا يمكن تعريفهما لظهورهما
كما مر فى المرات وما قيل من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار
شىء آخر هو الضوء فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد به هو التنبيه على خواصهما واحكامهما المميزة لها

كما ان ايضا لكل منهما طرفان اما طرفا اللون فسياتي واما طرفا الضوء فالضوء الشديد في الغاية والضوء الضعيف
في الغاية وللاول اي اللون حقيقة رد على من زعم كما حكى عنه الشيخ في الشفاء ما حاصله انه لا حقيقة للون اصلا
وان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا يثبت هناك سوى مخالطة
الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء المسحوق من البلور والزجاج الصافي والشفاف
الكبير الحجم اذا دق صار ابيض وان السواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه فيتاتى الالوان
تتخيل بحسب اختلاف التخلخل وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من جعل الماء سببا للسواد قال ولذلك اذا بلت
هذه الاشياء مالت الى السواد لان الماء يخرج الهواء ولا يبقى الشفافة ولا ينفذ فيه الضوء الى السطوح فيبقى
مظلمة ومنهم من جعل السواد لونا بالحقيقة واصل الالوان قال ولذلك لا ينسلخ واما البياض فعارض التخلخل بحكم
ولذلك يمكن ان يصبغ وقال قوم ان الاسطقسات كلها شفافة فاذا تركبت حدث منها البياض على الصفة المذكورة
بان يكون ما يلي البصر سطوحا متخلخلة من الشف فيتغير منها البصر سطوحا والسواد بعرض اذا كان ما يلي البصر من الجسم
زوايا تمنع الاشفاف للاطراف التي تقع فيها فهي وان اضاءت فما لا ينفذ فيه الضوء نفوذا جيدا تظلم ثم قال وهؤلاء
هؤلاء يعني مجموع المذكورين قوم اخرون لا يقولون بالاشفاف البشري ويرون ان الاجسام كلها ملونة وانه لا يجوز
ان يوجد جسم الا له لون ولكن الشف والمنافذ الخالية اذا كثرت في الاجسام نفذ فيها الشعاع الخارج من المقابل
الجهة الاخرى ونفذ ايضا شعاع البصر الى ما وراءها انتهى والمحققون كما اشار اليه المصنف على ان الالوان
كيفيات متحققة في الخارج لا متخيلة وان ظهورها في الضوء المذكور بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها والاحداث
باسباب اخر قال الشيخ ما حاصله انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي
ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار لا يبيض بالسحق والدق مع ان تفرق

الاجزاء

الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اكثر وكما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهواء
بل اخرجت الهوائية عنه ولو فرض ان هوائيته ومائيته واخلاطه وطوبته فنيت فكان ينبغي ان لا ينعقد وكما في الدواء
الذي بالطبخ اهل الحيلة ويسمونه لبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم صفي جيدا حتى يبقى الخل
في غاية الاشفاف والبياض ويخلط بماء طبخ فيه القلى وصفي غاية التصفية ويبالغ فيهما ثم يخلط الماءان فيعقد الخل
الشفاف من المرداسنج ويبيض في غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف وما ذاك لحدوث تفرق في شفاف ونفوذ
هواء فيه فانه كان متفرقا متخللا في الخل وانعقاده باجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حمله
على القول بالتفرق اولى واعلم ان كون الالوان ذوات حقائق في الخارج امر معروف وليس الغرض من هذه الوجوه
الا التنبيه عليه واذا الاذهم من توهم غيره فلا يرد عليها ما اورده الامام في المباحث المشرقية من ان القائل
ان يقول على هذا الوجه جاز ان يكون تخيل البياض بسبب لا نعلمه اذ الغرض انه لا اعتماد على الحس والاوجب
الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة هذا ثم انه استدل في الشفاء على وجوب كون البياض ذا حقيقة غير حقيقة الضوء بانه
قال ولو لم يكن البياض الا الضوء والسواد الا ما قبل لم يكن بتركيب البياض والسواد الا اخذ مسلكا واحدا بان يكون هذا
ان البياض يتجه الى السواد قليلا قليلا من طرق ثلثة احدها طريق الغبرة وهو الطريق الساذج فاذا اوكان التركيب
ساذجا توجه الى الغبرة ثم منها الى العفونة ثم كذلك حتى يسود فيكون سالكا طريقا لا يزال يشتد فيه السواد حتى
يسير اليه الثاني يخص الثاني الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد الثالث ثم الى النيلية ثم الى السواد وهذه الطرق
انما يجوز اختلافها بجواز اختلاف ما تركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد ولم يكن اصل
البياض الا الضوء وقد استدل ببعض هذه الوجوه لم يكن في تركيب البياض والسواد الا الاخذ في طريق واحد
لا يقع الاختلاف فيه الا في وقوعها بحسب النقص والاشتداد فقط ولم يكن طرق مختلفة فاذا كانت مختلفة وجب ان يكون

ثبوت في غير البياض والسواد على ان يكون شوبا من بطن وليس في الاشياء ما يبطن انه مركب وليس سوادا
بياضا او مركبا منهما الا الضوء عند من يجعل الضوء شيئا غيرهما وان بطل مذهبه امتنع استحالة الالوان في طرق
شتى وان مع ذلك ان ههنا يمكن ان يتركب الالوان فيكون البياض والسواد اذا اختلط لحدهما كانت الطريقة هي
طريقة الاغبرار فان خالط السواد الضوء كان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه
النار فكان حمرة ان كان السواد غالبا او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان كان
هناك صفرة خلطت بسواد لم يكن له في اجزائه اشراق حدثت الخضرة وبالجملة اذا كان الاسود البطن والمضيء الظاهر
والحمرة بالعكس ثم ان كان السواد غالبا في الاول كانت عتمة وان كان السواد غالبا في الثاني كانت كراثية
تلك الشديدة التي لا اسم لها وان خلط ذلك ببياض كانت كهويته زنجارية وان كان خلط ما كراثيته سواد
وقليل حمرة كانت نيلية وان خلط بالحمرة نيلية كانت ارجوانية فبهذا يمكن تاليف الالوان هذا كلام الشفاء
مع ادنى تلخيص ثم استشعر اعتراضا وهو ان ما ذكرته من دلالة اختلاف الالوان على كون البياض غير الضوء
انما يتم لو انحصر تاليف الالوان في ان يكون بامتزاج الكيفيات اي السواد والبياض وليس بلازم لجواز ان يكون
التالف بامتزاج الاجسام ذوات الكيفيات اي الاسود الابيض ولذا قال من ان يكون للاجسام مدخل في
ذلك فلا يلزم امتناع اختلاف الطرق فاجاب عن هذا الاعتراض بان قال ولو كانت هذه لا يكون الا باختلاط
الاجسام وقد علم يعني بالتجربة ان الاسود الصنع منه الضوء بالعكس حيثما اسود شبر لكان يجب ان يكون
الالوان الخضر والحمر انما ينعكس منها البياض ولا ينعكس من الاجزاء السواد شيء محسوسا وهو حقيقة عند
منكرة فان قيل فقد نراها تنعكس عن المخلوط فالجواب ان ذلك لان الخلط يوجب الفعل والانفعال ويجب
بسبب ذلك امتزاج الكيفية ثم قال فقد بان من هذا ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء هذا وقال صاحب

المواقف

المواقف وما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالشف امران احدهما اختلاف
طرق الانجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة
ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن
الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ
في طريق واحد يقع فيه اختلاف في الشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لولا
اختلاف الالوان واختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الحمرة والخضرة الا البياض لان السواد لا ينعكس
بحكم التجربة ثم قال ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد
والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمة منعا
نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان
لم ينعكس عند الانفراد انتهى والجواب عن الاول ان تقرير الوجهين بحيث لا يدل الا على المطلوب هو ان تركيب الالوان
من السواد والبياض امر ظاهر ومتفق عليه فلو لم يكن البياض الا الضوء لا امرا غيره لم يكن اختلاف طرق التركيب
وعن الثاني انه لا شك في امكان اختلاف انحاء التركيب من السواد والبياض لكن في الشدة والضعف واختلاف
الالوان لا يرجع الى الشدة والضعف فقط وعن الثالث انه لا معنى لعدم انعكاس السواد من الاسود عند الانفراد
مع كونه اقوى صبغا وانعكاسه منه عند الاختلاط مع الغير بجامع الضد وهذا معنى الضد في قول الشيخ وهو حصوصا
وهو ضعيفة منكسرة واما الاعتراض الامام على هذين الوجهين بانه يجوز ان يوجد هناك امور مختلفة لا يحسها
حس ما كالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما بان ذلك في اللون الواحد فالجواب عنه ان
الغرض ازالة وهم من توهم هذا الراي على تقدير تسليم كون الالوان المختلفة متركبة من السواد والبياض سواء كانت

محققة او مخيلة ثم قال الشيخ واما قولهم ان الاسود جزء قابل للون اخر فاما ان يعنون على سبيل الاستحالة او
على سبيل الصبغ فهذا لعال المجاورة لا حال كيفية ولا يبعد ان يكون الشيء المسود لا يكون مسودا الا وفيه فرج
نافذة متعلقة قابلة لخالط وينفذ ويلزم ان يكون ما هو موجود في الاشياء البيض بخلاف ذلك
في طبيعته فلا يكون يمكن ان يغشى الاسود ويداخله ويبيضه الا ان ذلك ايضا ليس مما يمكن فانه اذا اخذ مثل
الاسفيداج وغيره حيلة ما حتى يغوص ويتخلل السواد صبغه ابيض ثم قال واما المذهب الثاني يعني
مذهب القوم الذين لا يقولون بالاشفاف اصلا فان ذلك المذهب لا يستقيم القول به الا اذا فرض الخلاء
موجودا وذلك لان المسام التي يذكرونها اما ان يكون مملوة من جسم او يكون خالية فان كانت مملوة من
جسم فاما ان يكون ذلك الجسم الشفاف من غير مسام او يكون له ايضا مسام وينتهي لا محالة الى شفاف لا مسام له
وهذا خلاف قولهم وان ما الى خلاء فيكون مذهبهم تقتضي وجود الخلاء وطرفاه اي طرفا اللون السواد والبياض
وهما الاصل في الالوان وتركب البواقي منهما كما سلف وقال قوم الاصل في الالوان خمسة السواد والبياض
والحمرة والصفرة والخضرة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بدليل ان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة
اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به
الحس قال في المواقف والحق ان ذلك اي تركب هذه الخمسة على انحاء شتى يحصل منه كيفيات في الحس كانها الوان
مختلفة واما ان كل كيفية لونية هي من هذا القبيل فلا سبيل الى الجزم به المتضادان نفيا واثباتا لكونهما
في غاية الخلاف فلا يجوز اجتماعهما في موضع واحد ولا يلزم من تركب الالوان كالخمسة منها اجتماعهما لان
ذلك انما يكون بالاستحالة او باختلاط الملونين لا باختلاط اللونين على انه لو فرض كونه باختلاط اللونين
ايضا لا يلزم اجتماع جزء صغير من احد اللونين مع جزء صغير من الاخر في المحل بل محل جزء اخر محل الغير مثلا

نقدر

فلابد ان يتوقف اي اللون على الثاني اي الضوء في ادراك اي الوجود خلافا للشيخ وغيره من الحكماء فانهم ذهبوا
الى اشتراط اللون بالضوء في الوجود فلا لون عندهم حيث لا ضوء فاذا وجد الضوء وجد اللون والمتأخرون استبعدوا
ذلك فجعلوا الضوء شرط الرؤية الالوان لا لوجودها بل هو المشهور عند الجمهور على ما في المواقف وعندي ان الاشتباه
مرتفع والمقصود واضح بما قال الشيخ في الشفا ان الاجسام على قسمين جسم ليس من شانه ان يحجب تأثير المضيء في قابل النور
كالفلك والهواء والماء وهو الشفاف وجسم من شانه هذا الحجب كالجبل والجدار والذي من شانه هذا الحجب فمنه ما من شانه
ان يرى من غير حاجة الى حضور شيء اخر بعد وجود المتوسط الشاف وهذا هو المضيء كالشمس والنار ومثلها من شانه
بل هو حاجب عن ادراك ما وراءه فمنه ما يحتاج في رؤيته الى حضور شيء اخر يجعله بصفة وهذا هو الملون فالضوء كيفية القسم
الاول من حيث هو كذلك واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك فان الجدار لا يمكن المضيء ان يصير شيئا خلفه ولا هو نفسه
منير فهو الجسم الملون بالقوة واللون بالفعل انما يحدث بسبب النور فان النور اذا وقع على جرم حدث فيه بياض
بالفعل او سواد او خضرة او غير ذلك فان لم يكن كان مظلما او قسط اكثر بالقوة ملون ان عنينا باللون بالفعل هذا
الذي هو بياض وسواد وحمرة وصفرة وما اشبه ذلك ولا يكون البياض بياضا والحمرة حمرة الا ان يكون على الجهة
التي نراها ولا يكون على هذه الا ان يكون منيرا ولا نظن ان البياض على الجهة التي نراها وغير ذلك يكون موجودا
بالفعل في الاجسام لكن الهواء المظلم يعوق عن الصابة فان الهواء نفسه لا يكون مظلما انما المظلم هو الذي هو المنير
وبالجملة فان الظلمة عدم الضوء فيما من شانه ان يستنير وهو الشيء الذي قد يرى بالنور ويرى وما يكون فيه النور
يرى والشاف لا يرى البتة والظلمة هي في محل الاستتار وما يظن ان هناك الوانا لكنها مستورة ليس بشيء فان الهواء
لا يستر وان كان على الصفة التي يظنها اذ كانت الالوان بالفعل تامة لكونك في غار وبينه هواء كله على الصفة
التي تظن انت مظلما فاذا وقع النور في جسم خارج موضوع في الهواء الذي تحسبه مظلما انك تراه ولا تعرف الهواء

الواقف بينك وبينه بل الهواء عندك في الحالتين كانه ليس بشيء واما الظلمة فهي حال ان لا يرى شيء وهو ان لا يكون
الكيفيات التي اذا كانت موجودة في الاجرام التي انيف صارت منيرة حتى مظلمة فلا تراها ولا يرى الهواء فيخيل
الى ما يخيل الى المغمض العينين وبسببها يخيل ان الظلمة شيئية تراها فالجسم الذي من شانه ان يرى لونه اذا كان
غير مستنير كان مظلما او لم يكن فيه بالحقيقة لون بالفعل لكنه قد يسمي ايضا الاستعدادات المختلفة التي تكون
في الاجسام التي تكون في الاجسام التي اذا استنارت صار واحد منها الشيء الذي يراه ابيض او اخر احمر الوانا
فلا بد لك الا ان يكون باشتراك الاسم هذا خلاصة ما في الشفا وقد يحصل منه انا لا نرى اللون في الظلمة لعدمه
في نفسه واما الوجود ما نقول عن رؤيته ولا عائق هناك بالفرض سوى الهواء المظلم وهو لا يصلح عائقا فان الجالس
في غار مظلم يرى من الخارج مع كون الهواء الذي بينهما مظلما فهو لعدمه في نفسه وهو المطلوب واعترض المتأخرون
عليه بان عدم الرؤية لعله لفقدان شرطها وهو احاطة الضوء بالمرئي فلا يدل على المطلوب وانت اذا تخلصت
وجردته عن غشاوة التوهم والتخيل امكنك ان تعرف ان لا كون اللون الموجود بالفعل في الظلمة غير مرئي لكونه
مستورا في الظلمة الموجبة تخيلا واما ظن كونه غير مرئي مع وجوده بالفعل وسلامة الحاسة وعدم الحائل
لكونه محتاجا الى احاطة الضوء به فلا معنى له او يمكن ان يكون لاحاطة الضوء باللون في كونه مرئيا
سوى جعله موجودا بالفعل وما يتبادر الى الاوهام من ان الضوء يجعل اللون الموجود ظاهر الحس ومنكشفا
عنه فلا وجه له اذ الظهور والانكشاف لا معنى لهما سوى ارتفاع الحائل فمبناه هذا التبادر انما هو على توهم
كون الظلمة امرا وجوديا مانعا عن الرؤية وقد عرفت بطلانه ولو اريد بظهوره للحس كونه مدركا لهذا الشعاع
البصري مستقلا في سببية ذلك ولا يحتاج الى انضمام الضوء اليه ولو عرض لحاجبه الى ذلك لم يكن لاشتراط
احاطة المرئي بالمرئي وجه البتة فهذا ما عندي في هذا المقام العويص الذي قد اطبق المتأخرون على بطلانه حتى

الحقه بعضهم

الحقه بعضهم بالمزيفات وظني انك بعد الاطلاع على ما بيناه لا تعلق لك في ارتياب عما ذهب اليه فيلسوف الشيخ وغيره
من اجلة الحكماء واستدل ابن الهيثم على اشتراط اللون بالضوء في الوجود بان مراتب الالوان تضعف وتشتد بحسب ضعف
الضوء واشتداده فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة
من اللون فاذا انتفى طبقات الالوان باسرها يحدس منه انتفاء اللون مطلقا وهذا الاستدلال مما ارتضاه الكبير فيه
وقال المحقق الشريف انا فلا نحدس ولم يقل بعلم لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند
انتفائها ليس لانتفائه بل لامر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء
فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها مع ان لقائل ان يقول ان المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية
المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي
الذي هو اللون باقيا على حاله لا يتغير اصلا انتهى واقول توجيه الاعتراف بالحدس بما ذكره اولا وثانيا ليس ببعيد اما
الاعتراض فيبتنى على التوهم المذكور انفا فان الجلاء والخفاء هما الظهور والاستتار ثم ان منهم من جعل الظلمة شرطا
لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع ويرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة حيث لا ترى بالنهار لفقدان شرطها ورد
بان ذلك ليس لتوقف الظلمة على الرؤية بل لان الحس ينفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء
الضعيف ويدركها كالهباء الذي يرى في البيت لما وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس وهما اي الضوء واللون
متغايران ورد على من زعم ان الضوء ليس امرا مغايرا للون وانما هو ظهور اللون قال الشيخ في الشفا من الناس من ظن
ان هذا الضوء لا معنى له البتة وانما هو ظهور من الملون بمعنى ان نفس اللون اذا ظهر ظهورا بينا والذي يقرع
هذا الباب ما يتخيل من اللون من بريق يلزم الملونات وليس ذلك البريق شيئا في المرئي نفسه بل هو بعرض للبصر
بالمقابلة بين ما هو اقل ضوء وما هو اشد ضوءا وشدة ظهور اللون لشدة تاثير الشيء المضيء وانوار [illegible]

اللون ان عمل الحايط شيا سوى انه غير البياض وغير ظهوره بقي ذلك الشي شعاعا كما قال فاين مقايس ذلك بالظل
على الحايط فذلك الظل ايضا يلتزم ما نحو لهاشر البياض ما كان يجب ان يظهر وكانه مختلط من الظلمة التي لا معنى لها
الا الاخفاء او زيادة خفاء كما ان النور لا معنى له الا ظهور او زيادة ظهور ومن هؤلاء قوم يرون ان الشمس
ليس ضوؤها الا شدة ظهور لونها ويرون ان اللون اذا بهر البصر لشدة ظهوره بل بريق وشعاع يخفى اللون
لعجز البصر لا لخفائه في نفسه وكانه قصر البصر عن ادراك الجلي فاذا انكسر ذلك رئي لون قالوا والحيوانات
التي تلمع في الليل اذا لمعت لم يحس بلونها البتة واذا كان نهارا كان لها لون ظاهر ولم يكن فيها لمعان قد
هو بسبب شدة ظهور الوانها لا غير حتى يرى في الظلمة ويكون في غاية القوة فيبهر البصر اذا كانت الظلمة
فاذا اشرقت الشمس غلب ظهورها ظهور ذلك فعاد لونها والبصر لم يتبهر له لان البصر قد اعتاد لقاء الظاهرات
واشتد بطلوع الشمس ومنهم من قال ليس الامر على هذه الصفة بل الضوء شيء واللون شيء آخر لكنه من شأن
الضوء اذا غلب على البصر ان يستر لون ما فيه والشمس ايضا لها لون ومع لون الضوء يستر الضوء اللون باللمعان
كما للقمر وكالسحابة السوداء الصقيلة اذا لمعت رئيت مضيئة ولم ير سوادها قالوا وهذا غير النور فان النور
هو ظهور اللون والضوء ليس هو ظهور اللون بل شيء آخر وقد يخفى اللون وان هذه اللوامع بالليل تظهر نورها
واذا ظهرت الشمس علت نورها وخفي وظهر لونها هذا محصل ما في الشفاء في تقرير مذهبهم ثم اراد ابطاله
وقال فنقول ان ظهور اللون فهم منه في هذا الموضع معنيان احدهما صيرورة اللون بالفعل والاخر ظهور
لونه وجوده نفسه بالفعل للعين والمعنى الاول يدل على حدوث اللون او وجوده لونا والمعنى الثاني يدل
على حدوث نسبة اللون او وجود تلك النسبة الى البصر وهذا ظاهر الفساد فانه يوجب ان يكون النور
او حدوث نسبة ولا قوام وجود له في نفسه ما ان هو الا تصير اللون بحيث لو كان بصر لرآه بمعنى انه امر يحدث

اذ زال

اذا زال امر خارج كزوال ساتر او غيره فيكون الضوء غير اللون واما المعنى الاول فلا يخلو ايضا اما ان يعني بالظهور خروج
من القوة الى الفعل فلا يكون الشيء مستترا بعد ذلك الآن الواحد واما ان يعني به نفس اللون فيكون قولنا الظهور
لا معنى له بل يجب ان يقال ان الاستنارة هو اللون فان تم هذا المذهب لهم كان الضوء هو اللون نفسه اذا كان بالفعل
فذلك باطل من وجوه اما اولا فلانه لا يخلو اما ان يكون بالضوء مقولا على كل لون بالفعل او يكون البياض وحده لونا فيكون
السواد ظلمة فيستحيل ان يكون الجسم الاسود مستنيرا بالضوء لكن هذا ليس بمستحيل فان الاسود قد يشرق ويلوح بنور غيره
فليس الضوء هو البياض وحده وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون كان بعض ما هو ضوء بياضا وبعض ما هو
ضوء ولكن الضوء يقابله الا الظلمة هذا خلف واما ثانيا فلان المعنى الذي به الاسود مضيء غير سواده لا محالة اي بقياس
الحس وكذلك هو غير البياض فان اللون امر طبيعي بحسبه الذي في السواد هو نفس السواد واللون الذي في البياض
هو نفس البياض لا عارض له فليس اللون المطلق الخفي هو الضوء واما ثالثا فلان الضوء قد يستنير به الشفاف كالماء والبلور
اذا كان في ظلمة فوقع عليه الضوء وحده دل عليه وانفذ هذا واما قول القائل ان الضوء والله ان ابدا ليس
الا ظهور اللون ثم قال في الاشياء اللامعة بالليل ما قاله فيبطل بان السراج والقمر كثيرا ما يبطلان لمعان تلك و يظهر
ان الوانها يجب ان يكون السراج اشد ظهورا ويجب ان يكون ايضا ما يحيط بالسراج ظاهر اللون لا يرى في الظلمة له
لون وليس الامر كذلك فان الاصحاب يرون ايضا لونها بالليل كما ترى بريقها فليس ما قال لوجه حق واما القائل ان الشمس
والكواكب الوانا وان الضوء يخفي لونها فيشبه ان يكون الحق ان بعض الاشياء يكون له في ذاته لون فاذا اضاء اشتد
اضاءته حتى يبهر البصر لم يميز اللون ومنها ما يكون له مكان اللون الضوء وهو الشيء الذي يكون الضوء له طبيعيا
لانه ليس متضادا وبعض الاشياء مختلط الجوهر من تلك الاجرام المختلطة تركيب اجزاء مضيئة واجزاء ذوات الوان
كالنار واما المختلطات امتزاج الكيفيات كالمريخ والزحل وليس عكسي ان احكم في امر الشمس الان انتهى هذا كلام الشفاء

على تقرير الكيفية والتفصيل والمصنف استدل بان مغايرتهما الى الحس واشار اليه بقوله هنا فان الجسم الاسود اذا
وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما هو الضوء فالحس هو الضوء والاخر ظاهر انه
ليس هو السواد وكذلك الجسم الابيض فطبيعة الضوء المشترك بين هذين الضوءين مغايرة لطبيعة اللون المشترك
بين هذين اللونين فهذا هو الثاني من الوجوه الثلاثة المذكورة في كلام الشيخ على ما اشار اليه هناك واما
ما استدل به الامام من ان البياض والسواد يشتركان في الضوء ويختلفان في جهتيهما وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فهو محله على الاول من تلك الوجوه اعني قوله وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون الخ
فلا يرد عليه انه يجوز اشتراك متخالف الماهية في معنى ظهورها عند الحس وذلك لان الكلام انما هو على
تقرير ان الضوء هو اللون نفسه لا على ان يكون نسبة اللون الى الحس وليتدبر قابلان الشدة والضعف وهو
ظاهر محسوس فان بياض الثلج اشد من بياض العاج وضوء الشمس اشد من ضوء السراج فيكون في كل منهما الاشد
والاضعف المتباينان نوعا هذا هو تقدير الكلام واما كون الاشد من كل قابل الشدة والضعف نوعا مباينا
للاضعف منه فمن مقررات الحكم والدليل عليه ان ما به الشدة في البياض الشديد مثلا لو لم يكن داخلا في حقيقته
لم يكن الشدة في البياض بل في امر آخر هو داخل فيها لا محالة وخارج عن حقيقة البياض الضعيف والا لتساويا
فيجب كون البياض الشديد من حيث هو شديد لا من حيث هو بياض نوعا مباينا للبياض الضعيف من حيث هو كذلك
حيث اعتبر في حقيقته من حيث هو شديد شيء لم يعتبر في حقيقة الضعيف من حيث هو ضعيف ولا يلزم من ذلك
التشكيك في الذاتي فان ما هو ذاتي لهما معا انما هو مطلق البياض لا من حيث هو شديد او ضعيف فالشدة راجعة
الى كون البياض المطلق الذاتي متحققا في الشديد في ضمن امثال ما هو متحقق في ضمنه في الضعيف من الافراد
المتزيدة وهذا الذي ذكرناه من وجوب كون الاشد والاضعف نوعين متباينين هو الدليل على امتناع التشكيك

في الذاتي

في الذاتي فان الشديد والضعيف اذا وجب كونهما نوعين متباينين لم يتحقق اشتراك الضعيف مع الشديد في
الحقيقة لانتفاء بعض ما هو معتبر في الشديد في الضعيف لا محالة فان قلت هذا منقوض بالعارض فان ما اشتمل عليه بياض
الثلج دون العاج من قطعة التفاوت اذا لم يكن معتبرا في مفهوم البياض لم يتحقق التفاوت بين الثلج و
العاج فيما هو بياض بل في امر خارج عنه قلت ذلك التفاوت ليس معتبرا في مفهوم البياض لكنه نوع من
البياض والمقول بالتشكيك ليس هو البياض بل هو الابيض ومفهوم الابيض انما هو المنسوب الى البياض اعني ذا
البياض ولا شك ان المنسوب الى عدة افراد البياض اشد في كونه منسوبا الى البياض من المنسوب الى فرد واحد من
البياض فحصل التفاوت في مفهوم الابيض لكن مفهوم الابيض ليس ذاتيا للبياض ولا لمعروضه فلم يلزم التشكيك
في الذاتي بل هو عرضي لمعروضه واعلم ان مثل هذا التفاوت الذي بين افراد الاعراض كالبياض مثلا اعني كون
فرد كعدة افراد يجوز ان يكون بين افراد الجوهر ايضا كالانسان مثلا بان يكون فرد من الانسان كعدة
افراد منه فيتحقق الشدة والضعف بهذا المعنى لكن لما لم يكن الجوهر موجودا في الموضوع كالعرض لم يتحقق
هناك بالطبع مفهوم عرضي كالابيض فيكون مقولا بالتشكيك فالمنع في الجوهر انما التشكيك لا الشدة و
الضعف والظاهر ان من ذهب الى جواز التشكيك في الجواهر انما هو ذهب اليه لمثل هذا التفاوت المذكور
وادعاء نظائر ما يجرى الى الملكات ومنع جواز التشكيك في الجواهر دليل آخر لنفي التشكيك في الذاتي وهو
نسبة الماهية وذاتياتها الى جميع الجزئيات على السواء فان جميعها متساوية في تحققها ذهنا وخارجا
لا تصور عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء من الافراد وتقدم
اولى او اشد وتقدم بعضها على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمها عليه بالذاتي فان نسبتها الى الافراد المتقدم
كنسبتها الى الافراد المتأخرة والنقض بالعارض ههنا ايضا مندفع بما ذكرنا فان الامر الخارج الذي يجب كونه

ولما

كون مجتمعه ذاتها بالقشر الخبيح ازابدعا على السواء انما هو مثل البياض وهو ليس بذلك بل المشكك انما
هو مثل الابيض فانه يجب مساواتها بالنسبة الى افراد البياض فلا افراد موضوعة اذ ليس هو ذاتيا للشئ بهما هذا
واعلم انا انما دفعنا الى هذا المطلب بالعرض لكثرة ما كان من الماهيات لمهمات المستصعبة ولم يكن موضع
الكتاب الذي تحقيقه من هذا الموضع اوردنا ما هو الحق عندي في هذا المقام ورجعنا الى ما كنا فيه من سالف
الكلام ولو كان الثاني اى الضوء جسما لحصل عند المحسوس اشارة الى ما حكى عن القدماء من الناس من ان
النور الذي يشرق من المضئ على الاجسام ليس كيفية تحدث فيها بل اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتبع
وتستضئ بها ثم رد ذلك بان تلك الاجسام الصغار ان لم تكن شفافة فقد تحجبها وان كانت شفافة فلا يخ اما
ان يزول شفيفها بتراكمها كما تكون الاجزاء الصغار من البلور شفافة ويكون المتراكم منها غير شفاف واما
ان يزول شفيفها ان كانت شفافة كلها ولو لم يكن شفيفها لم يكن مضيئا اذ قد عرفنا من الفرق بين الشفاف وبين
المضئ وان كانت بعودها لاتراكم غير شفافة كان تراكمها ابتر ما تحتها وكلما ازدادت تراكما ازدادت
سترا والضوء كلما ازدادت تراكما ازداد اظهارا للون فتبين ان الشعاع المظهر للالوان ليس بجسم هذا
محصل ما في الشفا وهو معنى كلام المص ثم زاد الشيخ في الرد فقال لم لا يجوز ان يكون جسما او يتحرك بالطبع الى
جهات مختلفة ثم ان كان اجساما تنفصل من المضئ وتلقى المستنير فاذا عمت الكوة لم يخل اما ان يبقى لها
ان تعدم او تنحل او تبقى القائمة القول ليبقى القائم اعتساف فان ذلك لم يكن دفعة والعدم ايضا بالتش
من ذلك الجنس فانه كيف يحكم ان جسما اذا انحل بين جسمين عدم احدهما واما الاستحالة فيوجب ما قلناه
وهو انها تتراجع مقابلة المنير فاذا عم استحالت ثم قال واما الحجة التي تتعلق بها اصحاب الشعاع في ذلك قولهم
ان الشعاع لا محالة يتحدر من عند الشمس ويتحرك من عند النار وهو ذو حركة وكل حركة اى بالذات فللاجسام وايضا

قال الشعاع

فان الشعاع ينتقل بانتقال المضئ والانتقال الى الجسم وايضا فان الشعاع يكون ثابتا فينعكس عند لاعتبره والانعكاس
حركة جسمانية لا محالة ثم قال وهذه القياسات كلها فاسدة ومقدماتها غير صحيحة فان قولنا الشعاع ينحدر او يخرج لو
بل قول الفاظ مجازية ليس من ذلك شئ بل الشعاع يحدث في المقابل دفعة ولما كان يحدث من شئ عال توهم كانه نازل
ولان يكون على سبيل الحدوث في ظاهر الحال اولى من النزول اذ لا يرى الشئ في الطريق ولا يحتاج الى ان نطول بحيث
فلا يخ اما ان يكون البرهان دل على الحال او لم يدل بذلك واما ان يكون الحس هو الدال عليه وعليه معولهم
وكيف يدل الحس على حركة متحرك لا يحس به في ملاة ولا يحس به في وسط المسافة واما حديث انتقال الشعاع فليس بالكون
من انتقال الظل فيجب ان يكون الظل ايضا جسما حسيا ينتقل وليس ولا واحد منهما بانتقال بل بطلان وتجدد فانه
اذا تجددت الموازات تجدد ذلك بل هو عرض قائم بالمحل كجرم الشمس وجرم النار وبعد الحصول يشرق في الجسم المقابل
لحله كوجه الارض والجدار ويعود اى كالمضئ بذاته كالشمس والنار ويسمى ضياء وقد يخص باسم الضوء وعرضي كما
المستضئ من غيره كالوجه الارض والجدار ويسمى نورا كما قال تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اى ذات
ضياء وذا نور قال الشيخ ما حاصله ان لفظ الضوء والنور والشعاع متقارب لا يكون بينها كثير تفاوت في موضع
اللغة لكنا نحتاج الى ان نفرق بينها في استعمالنا ايها لان هنا ثلث معان متقاربة احدها الكيفية التي يدركها
البصر في الشمس والنار من غير ان يقال انه سواد او بياض او حمرة او شئ من هذه الالوان والثاني الامر الذي يسطع
من هذا الشئ فيتخيل انه يقع على الاجسام فيظهر بياض وسواد وحمرة والثالث الذي يتخيل على الاجسام كانه برق
وكانه يستر لونها وكانه شئ يفيض منها فان كان في الجسم قد استفاد ذلك من جسم آخر يسمى بريقا كما في جسم المرآة
وان كان في الجسم الذي له بذاته يسمى شعاعا والقسمان الاولان يسمى احدهما وهو الذي للشئ من ذاته ضوء
كالشمس والنار والاخر وهو الذي يستفاد من غيره نورا اولا فان هذان قسمان العرضي فالاول ما كان

حصول بين مقابلة الشمس من غيره وكما لو حال الارض من مقابلة القمر وكما قبل طلوع الشمس وبعد غروبها من مقابلة الهواء
المقابل للشمس وهذا الاخير اعني الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة الهواء المقابل للشمس وهذا الاخير المستضيء من غيره يسمى
ظلا فيكون الظل اخص من الضوء الثاني وقد يعبر عنه بالضوء الثاني فيقال هو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المستضيء
بغيره على ما في المواقف فيصدق على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر انه ليس بظل وفاقا على ما في شرح المقاصد
واعلم انه لا خلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء او ما يخالطه
من الاجزاء الغبارية الدخانية او غير ذلك كما في شرح المقاصد والحق هو الاخير كما رجح كلام الشيخ من ان
الهواء غير قابل للاستنارة لكونه شفافا وعبر عمو الظلمة عدم ملكة كما مر لها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون
مضيئا والدليل على كون الظلمة عدمية ما مر من رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه الواقع عليه الضوء
واما ما في المواقف من انه لو قيل كان الشرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة تحيط به
لا المحيطة بالرائي ولا مطلقا بطل القطع بعدم الفرق في الحال بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي وذهب
بعضهم الى انها كيفية وجودية وتمسك بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا
موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية
هو العدم الصرف **المسئلة الثالثة** في احوال المسموعات على ما قال ومنها اي من الكيفيات المحسوسة
المسموعات وهي الاصوات والصوت قيل هو نفس التموج وقيل هو القرع والقلع اللذان هما سببا التموج
والصحيح انه الكيفية الحاصلة من التموج لا نفسه المعلول من القرع اي الامساس والقلع اي التفريق بشرط
المقاومة اي ليس السبب البعيد للصوت هو القرع او القلع مطلقا بل بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع
للقالع فيكون السبب هو الامساس الشديد والتفريق الشديد قال الشيخ في الشفاء ان الصوت ليس امرا قائما

بالذات

١٤٧

بالذات موجودا ثابت الوجود يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من الحكم الثابت بل الصوت بين وضح
امر انه امر يحدث وانه ليحدث بحيث الامن اما من قرع او قلع اما القرع فمثل ما يقرع صخرة او خشبة واما القلع فمثل
ما يقلع احد شقي مشقوق عن الاخر كخشبة تنحى عليها بان ينحى احد شقيها عن الاخر طولا ولا تجد مع كل قرع ايضا
صوتا فان قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا بل يجب ان يكون للجسم الذي يقرعه مقاومة وان
يكون للحركة التي للقارع به الى المقروع عنف ما له قدم فهناك تحس وكذلك ان شققت شيئا يسيرا وكان الشيء لا صلابة
له لم يكن للقلع صوت البتة والقرع بما هو قرع لا يختلف والقلع ايضا بما هو قلع لا يختلف لان احدهما امساس والاخر
تفريق لكن الامساس يخالف الامساس بالقوة والسرعة والتفريق ايضا يفارق التفريق بمثل ذلك وان كل ما
الى مماسة شيء يجب ان يقرع لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا له لينتقل اليه وكل مقلوع عن شيء فقد يقرع مكانه حتى
يصار اليه وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات يشتد ويطيب سيال لا محالة اما ماء او هواء فيكون مع كل قرع وقلع تموج
او ما يجري مجراه تموج وانجذاب بقوة فقد يجب ههنا شيء لا بد ان يكون موجودا عند حدوث الصوت وهو حركة
قوية من الهواء او ما يجري مجراه فيجب ان يتعرف حال الصوت هو نفس القرع والقلع او حركة تعرض للهواء من ذلك
او شيء ثالث يتولد عن ذلك او يقارنه اما القرع والقلع فانهما يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات
يحس بتوسط اللون فليس القرع والقلع صوتا واما الحركة فكذلك فقد يشك من امرها فيظن ان الصوت تموج الهواء
وليس كذلك ايضا فان جنس الحركة يحس بغير السمع وان كان بتوسط محسوسات اخرى والتموج الفاعل للصوت قد يحس
حتى يولم فان صوت الرعد يعرض منه ان يدك الجبال وربما ضرب حيوانا فافسده وكثيرا ما يثلم بناء من العرض
العالية بالاصوات البوقات يحس اللمس كما اشرنا اليه قبل ايضا وقد يفصل من تلك الحركة من حيث هي حركة ولا يحس
الصوت فالصوت اذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها ويكون معها فاذا انتهى التموج من الهواء

والماء الى الصماخ وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي اليه وورائه كالجدار مفروش عليه العصب
الحاس للصوت احس بالصوت انتهى كلام الشفاء ملخصا ثم انه يجب ان يعلم ان ههنا مقامين احدهما ان الصوت هل هو موجود
في الخارج اي خارج الحس قائم بالهواء ام لا بل هو امر يحدث في الحس فقط قال الشيخ ربما يشكل من امر الصوت
هل هو شيء موجود من خارج تابع من خارج لوجود الحركة او انما يحدث من حيث هو صوت اذا تأثر السمع به فان
المتقدمين يعتقدون ان الصوت لا وجود له من خارج وانه يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج فقالوا انه امر
حادث بتموج الهواء المتموج فعل الذي في الصماخ او نفس المماسة وهذا المذهب الجم فيه وذلك لان ما في
وجود الصوت من خارج لا يلزم منه ما يلزم منا في الكيفيات الاخرى المحسوسة لان هذا امر يثبت المحسوس الصوتي
خاصية معلومة تفعل الصوت وتلك الخاصية هي التموج فيكون نسبة التموج من الصوت نسبة الكيفية التي في
الفعل الى ما يتأثر في الحس لكن الامر يختلف فيهما لانه ليس يجب ان يكون كل ما يؤثر اثرا في غيره فعل مثل ذلك الاثر
فيجب ان يتعرف حقيقة الحال في هذا فنقول مما يبين على معرفة ان العارض المسموع له وجود من خارج ايضا
انه لو كان انما يحدث في الصماخ ويقع في الحس نفسه لم يخل اما ان يكون التموج الهوائي يحس بالسمع من حيث هو تموج
اي القرع فان كان يحس فاما ان يحس به اولا او بتوسط الصوت فلو كان يحس به اولا فالمحسوس الاول بالسمع
هو الصوت وهذا مما لا شك فيه كان التموج من حيث هو تموج صوتا وقد ابطلنا هذا وان كان يحس به بتوسط
الصوت لكان كل من سمع الصوت علم ان هناك تموجا كما ان كل من احس لون المربع والمربع بتوسطه علم ان
هناك مربعا وليس كل سامع اذن ليس يولد ان يحس التموج عند سماع الصوت انتهى كلام الشفاء ملخصا وعلى هذا
المقام ينبغي ان يحمل قوله في الخارج اي الحاصلة في الخارج اي خارج الحس فان المتبادر من الوجود في الخارج
انما هو الوجود العيني فيكون ردا على من زعم ان الصوت انما يحصل في الحس فقط واما حمله على خارج الصماخ ليكون

معناه

١٤٨

معناه ان الصوت موجود في خارج الصماخ ايضا لا انه قائم بالهواء الموجود في الصماخ فقط على ما يحمله الشارح فبعيد
فليس شيء فان على تقدير وجود الصوت في الخارج بالمعنى المتبادر لا يذهب الوهم الى تخصيص وجوده بالهواء الصماخي
فليتدبر والمقام الثاني ان على تقدير وجود الصوت في الخارج وقيامه بالهواء مطلقا هل المسموع هو الصوت
القائم بالهواء الواصل الى الصماخ فقط او القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة
الصوت وحاله من القرب والبعد فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون
الخارج الذي هو فيه حصول حد وسرا او سطح لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما وان لم يوجد خارج
الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه
في اول المسافة او وسطها لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن القريب او البعيد ولا يكفي في ادراك الجهة ان الحامل
المتموج يجيء منها وفي ادراك القرب والبعد ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد لانه لو كفى الاول لما ادركت
الجهة التي على خلاف جهة اذن السامع وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويحس الصوت من جهته مع القطع
بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بالانعطاف عن اليمنى فيكون الهواء القارع واصلا الى الصماخ للسامع من خلاف
جهة الصوت ولو كفى الثاني لزم ان يشتبه القوي والضعيف بالقريب والبعيد فلم يميز بين البعيد القوي والضعيف
والقريب وظن في الصوتين المتساويين في القرب او البعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب
والبعد وليس كذلك وهذا اعني ادراك جهة الصوت وعن قربه وبعده دليل على وجود الصوت في الخارج بالمعنى
المتبادر ايضا كما لا يخفى والشيخ ايضا اشار الى ذلك حيث قال بعد ما نقلنا عنه في المقام الاول ثم لننظر هل يلزم بعد
هذا فنقول ان الصوت كما يسمع السمع له جهة ثم اورد ما محصله ما ذكرنا ثم قال فقد بان ان الصوت وجوده من خارج
لا من حيث هو مسموع بالفعل بل من حيث هو مسموع بالقوة ولم كيفية ما من الهيئات التموج عن نفس التموج انتهى

ثم انه لا يلزم من كون الصوت القائم بالهواء الموجود خارج الصماخ مسموعا ان يكون مسموعا ابتداء من غير حاجة الى
وصول الهواء المتموج الى الصماخ بل المسموع انما هو القائم بالهواء الواصل ثم يحس القائم بالهواء الخارج بتبع الاثر
الوارد من حيث تدرك تبع ما في هذا الهواء الذي هو في المسافة التي فيما بينهما يتبادر ادراكنا من الذي
وصل الينا الى الجانب من جهته تصل تعده كان بقي منه شيء تبادر ادركنا الجهة ينقطع ويخفى وجه تدرك
الوارد وما بقي منه موجودا جهته وبعده بعده موقعه ما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق اثرنا
نبهنا على السبيل بجعل من قدر البعد الابعد ما بقي ولذلك لا نفرق في البعدين الواصل الينا من اهل
البعد بين الحرف التي هي اقرب الينا ونفرق بعينه بين كلام رجلين اقرب احدهما وبعد احدهما اشد رائع
وبعد الاخر فراحان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر كذا في شرح المواقف نقلا عن العبر
واما اعتراض الامام عليه بان مدرك السمع هو الصوت فقط دون الجهة فلها عبر يدرك بالسمع اصلا واذا لم يكن
الجهة مدركة له لم يكن الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فضعفه شارح المواقف بان الصوت الذي
في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا ترى ان اللون
اذا ادركت في جسم علم انه فيه وان لم يكن الجسم ولا كون اللون حاصلا فيه مما يدرك بالبصر هذا تتميم وهنا
يجب ان يحقق بعضا الكلام في القالع والمقروع قال الشيخ لابد في القرع من حركة قبل القرع وحركة تتبع القرع
فاما الحركة قبل القرع فقد يكون من احد الجسمين وهو الصائر الى الثاني وقد يكون من كليهما كالتقاء من قيام
كل واحد منهما او احدهما في وجه الاخر قيا ما محسوسا فانه ان لم يقع احدهما كما يحس بل قد يماس لم يكن
صوت والقارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت لكن الاولى او الاكبر منهما اصلبهما او اشدهما مقاومة
فانحطم في ذلك اشد واما الحركة الثانية فهو انقلاب الهواء وانضغاطه عنهما بعنف والصلابة بعين

شدة ضغط

شدة ضغط الهواء والملاسة ايضا لئلا يتبادر الهواء في فرج الخشونة والتكاثف اولى بذلك لئلا ينفذ الهواء في فرج الخلل
وربما كان الجسم المقروع في غاية الرطوبة واللين لكنه اذا احمل عليه بالقوة وتخلف الهواء المتوسط ان ينفذ فيه او ينضغط
فيما بينهما لم يكن ذلك الجسم ايضا بحيث تمكن الهواء المتوسط ان ينفذ فيه وتنفذ في زمان قصير بل قاوم ذلك فلم
يندفع في قعر ذلك الهواء المتوسط بل قاوم ايضا القارع لان القارع كان يسوم خرقا كثيرا في زمان قصير جدا
وليس ذلك بسهولة القابل ولان في قوة القابل القارع فامتنع من الانخراق فقاوم في وجه القارع وضغط معه المتوسط
فكانت المقاومة فيه كمكان الصلابة ولست تعلم هذا اذا اعتبرت امر ارتفاع السوط في الماء بقوة فانك تجد بثقله
منشقا من حيث لا يلوح له فيه مؤثرة فان استحجات استعصى عليك وقاوم الهواء ايضا كان بل وقد يجوز ان يكون
الهواء جزء منه مقاوما وجزء بين وبين المزاحم القارع متضغطا بل يجوز ان يصير الهواء اجزاء ثلاثة جزء منه قادح كالوتد
وجزء مقاوم وجزء منضغط بينهما على هيئته من التموج وليست الصلابة والتكاثف علتين اوليين لاحداث هذا التموج
بل ذلك لهما من حيث يعينان على المقاومة والعلة الاولى هي المقاومة فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيال
منضغطا بين جسمين متصاكين متقاومين من حيث هو كذلك ولما كان الماء والهواء لهما معا يشتركان فيه من حيث
قد يحدث فيهما الصوت وليكن اسمه قبول التموج ولم يجز ذلك من حيث المتوسط ماء او هواء كان الاتفاق
لم يكن من حيث المتوسط ماء او هواء ثم قال ويجب ان تعلم ان التموج ليس هو حركة انتقال من هواء واحد بعينه
بل كالحال في تموج الماء يحدث بالتداول صدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وهذا التموج الفاعل للصوت
سريع لكنه ليس بقوي الصدم انتهى ولا يحصل شيء اى جزء من اجزاء الصوت لانه تابع للحركة الغير القارة الاجزاء ومع
ذلك استدل عليه بالاشارة اليه بقوله او بحسب ادراك الهيئة الصورية يعني اذا سمعنا لفظ زيد مثلا ادركنا
الهيئة الصورية اى ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض ولو كانت مجتمعة في الوجود لم يكن ادراك هذا الترتيب

اولها مرتبة الترتيبات واعترض عليه بان حدوثها بهذا الترتيب هو المرجح لادراك هذا الترتيب دون الجواز في الحال
ما يقال من ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل من عوارضها الغارضة له فانه اذا انعدم جديد ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم
بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت المتموج بان يكون تلك الاجزاء بعينها حاملة لتلك الحروف ويجري الدليل فيها
والكرامية ذهبوا الى وجوب البقاء بناء على ان من كان قريبا من المصوت يصل الهواء الحامل للصوت الى صماخه
قبل وصوله الى من كان بعيدا منه وهكذا ربما يسمع من يسمع البعيد ليس غير مسموع القريب بل كانه
كلامه لان الاهوية يحدث منه تموج اخر وصوت مثل الاول يحصل منه اخر وهو الصدا قال الشيخ واما الصدا فانه
يحدث من تموج يوجبه هذا التموج فان هذا التموج اذا قاومه شيء من الاشياء كجبل او جدار حتى يقف لزم ان ينضغط
ايضا بين هذا التموج المتوجه الى قرع الحائط او الجبل وبين ما يقرعه هوائه اخر يرد ذلك ويعيده الى خلف بانضغاطه
ويكون بشكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط ان ينطر الهواء الى التموج فيما بينهما وان يرجع
القهقري ثم قال وقد يقول علينا ان ننظر هل الصدا صوت يحدث بتموج الهواء الذي هو المتموج الثاني او هو الذي
لتموج الهواء الاول المنعطف الثاني فبو انه يجب ان يكون هو تموج الهواء المنعطف الثاني ولذلك يكون على صفته
وهيئته وان لا يكون القرع الكائن من هذا الهواء تولد صوتا من تموج هواء ثان بعينه فان في مثل هذا الهواء تموج
ليس بالشديد ولو كان شديدا لحيث يحدث صوتا لاحس بالسمع ويشبه ان يكون لكل صوت صدا ولكن لا يسمع كان الحال
في كما يشبه ان يكون البصر ان لا يسمع الصدا في البيوت والمنازل في اكثر الامر لان المسافة اذا كانت قريبة
من المصوت فهو عاكس الصوت لم يسمعا في زمانين متباينين بل يسمعان معا كما يسمع صوت القرع معه على كاه
تعده بالحقيقة واما اذا كان العاكس بعيدا فرق الزمان بين الصوتين تفرقا محسوسا وان كان صلبا املس فيه
لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة التموج وهو تاكثيرا في الحمامات ويشبه ان يكون هذا هو السبب في ان يكون صوت

المغني

المغني في الصحراء المكشوف وتحت السقف اقوى لتضاعفه بالصدا المحسوس معه في زمان كالواحد انتهى ويعرض له اى
الصوت كيفية مميزة اشارة الى المعرف بما قال الشيخ الحرف حيث قال الحرف كيفية تعرض للصوت بها يمتاز عن صوت آخر
مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع قالوا وبالمماثلة في الخفة والثقل اى الزيرية والبمية احترز عنها وبالتمييز
في المسموع عن الغنة والبحوحة وهو غلط الصوت اذ الصوت وان كان يتميز بهما عما يماثله في الخفة والثقل لكنهما
ليستا مسموعتين فلا يحصل منهما تميز في المسموع وكذا عن نحوهما مثل الملاسة والتلون والمجانسة والعفانة والاعتراض الذي
اذ لا يحصل شيء منها تميز في المسموع من حيث هو مسموع وان كان يعلم سموعية الغنة والبحوحة والمجانسة والعفانة
منظور فيه على ما في شرح المواقف يعرف الصوت المعروض لهذه الكيفية باعتبارها اى باعتبار عروضها له اى
من حيث هو معروض لها امر فاوجهنا مذهب ثالث وهو ان الحرف عبارة عن مجموع العارض والمعروض وفي شرح
المواقف ان هذا انسب بمباحث العربية وما في شرح القوشجي من ان عبارة المتن يحتمل المذاهب الثلاثة مما لا اتى
له ولعترض الامام على تعريف الشيخ بانه لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها آنية لا يوجد
الا في الان الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته والصوت زماني فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض
يجب ان يكون موجودا مع المعروض ثم اجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الان للزمان والنقطة للخط
وان لم يجتمعا في الزمان هذا ثم الحرف اما مصوت وهو ما يكون بحروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فالالف من الفتح والواو من الضم والياء من الكسر
وهذه تسمى مصوتة ممدودة واما الحركات الثلث فعند قدمائهم في الحروف وتسمى مصوتة مقصورة قال الامام الحركات
ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان والطرف
في النقصان المصوتات الا هذه الحركات لبداهة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم يكن ابعاض مصوتات

لما حصلت المصوتات بتمديدها لكن الحرف اعني بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات او صامتة وهو ما يكون
ما سواها ويندرج فيه الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن حركة ما قبلهما من جنسهما واما الالف فلا يكون
الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم والمراد من الحركة هيهنا كيفية حاصلة في الحرف الصامت عن امالة
مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء
بالمصوت واما الخلاف في ان ذلك يكون حقيقيا في الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لا فذكر بعضهم انه يمتنع
من انبلاج حركة تجانسها فلا يتصور الا بان يكون قبلها صامت متحرك فان شارح المقاصد وهذا هو الحق لان كل سالم
سليم الحس يجد في نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين
الا في الوقف واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني مدغما نحو خويصة وانما جاز كل اذا كان الاول مصوتا
نحو دابة وعلم ثبوت البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالنطق ببعض الحروف فانه المتصور الا انه
والاستدلال على الامكان بان المصوت لما كان مشروطا بالصامت ولو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كما
لزم الدور ليس بشيء لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت فيكون
بمعنى الاستحالة فيه انتهى ثم الحروف الصامتة اما متماثل كالميمين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة فانه لا خلاف
بينهما الا بالذات ولا بالعوارض المسماة بالحركة والسكون او مختلفة اما بالذات كالميم والياء او بالعرض كالميمين اذا
كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر متحركا بحركة غيرها وهذا يقتضي كون القسم الى التماثل
والمختلف الصامت هو مقتضى سوق كلام المصنف وقد صرح به الشارحان العديان واما غير المصنف فقد قسموا مطلق الحرف
الى المماثلة والمختلفة وهو الظاهر كما لا يخفى ولعل قد سقط من قلم ناسخ المتن الواو والوجه المقدر في او الخط متماثل
ثم الحروف ينقسم باعتبار اخر الثاني زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين

الصامتة فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية مع زمانها بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظايرها
مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا والى انية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها
من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في اخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت ووطي ووداد او في
كما في لفظ تراب او طرب او وداد او في ان يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في اواسط الكلمات كما في لفظ
وتقييد ومطرد واب نهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والان بالنسبة الى الخط والزمان كما مر في شرح المواقف ان
تسميتها بالحروف انما هي من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف واما انية تشبه الزمانية وهي ان
تتوارد انيات في ازمنة متوالية كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء في اخر الدار مثلا راءات
متوالية كل واحد منها انية الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز بينها فظنها حرفا واحدا زمانيا واعلم ان المعتبر
لو يعتبر هذا التقسيم ولم يورده لان التحقيق ان الحروف كلها زمانية بما على بالشارح من كون الحرف هو الصوت العرضي
للكيفية المذكورة لان الصوت مطلقا زماني لكونه تابعا للحركة كما مر وكذا الكيفية العارضة له من حيث هو كيف زماني
في الحروف انما هو باعتبار قلنا الانية وكثير فلو لم يوجد منها ما هو انية حقيقة وينتظم منها اي من اقسام الحروف فانما
المذكورة اي من الحروف ان اقسام الحرف حروف لا تحصر الكلام ان حمل على مصطلح النحويين فانتظام من الحروف بالواسطة
لانه ينتظم منها الكلمات ثم الكلام وان حمل على ان مصطلح ليوافق اللفظ الموضوع كان الانتظام اعم من ان يكون
بالواسطة او بغيرها ولعل هذا هو مصطلح اهل الكلام فان المعلوم عند الحروف المسموعة لو انا لقيناها مخصوصة
او بحسب الوضع سميت كلاما فعلى هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة لينتهي باقسامه وهي على الاول الكلام التام
الخبري والانشائي باقسامه وغير التام التقييدي وغيره وعلى الثالث في تقييد المعرب المؤلف الذي هو كالجنس
للاقسام المذكورة ولا يعقل الكلام غيره اي غير المنتظم من الحروف وهذا رد على الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي وهو

على زعمهم معنى قائم بالنفس مدلول الكلام اللفظي ومغاير للعلم مدلول الخبر في الخبر والارادة في الامر والكراهة في الامر
والنهي وهذا غير معقول لانا اذا قلنا زيد قائم فليس هيهنا الا مدلول هذين اللفظين وحكم النسبة الواقعة بينهما وعلمنا
بثبوت تلك النسبة او انتفائها وهي اي غير متصور كونه مدلولا لهذا الكلام ومجموع هذه الثلاثة هو العلم مدلول
الخبر وكذا اذا قلنا اضرب زيدا او لا تضرب فليس هيهنا بعد تصور مدلولي اللفظين والنسبة بينهما سوى ارادة
ضربه وطلبه وكراهة ضربه والكف عنه فان قيل لا نسلم انه اما في الخبر فقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه
نفس المتكلم وهي مغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلم واما في الامر فالطلب وهو غير ارادة الفعل لانه قد
يامر الرجل عبده بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فانه يريد عدم الفعل والمعتذر من ضرب عبده لعصيانه
في النهي قلنا اما الاول فلا نسلم ان المخبر هناك خبر بل صورة الخبر ولو سلم فالمراد بالعلم مدلول الخبر اعم من
الاعتقاد واما الثاني والثالث فظاهر ان المحقق فيهما صيغة الامر والنهي لا حقيقتهما بل الطلب اصلا واما
تمسكهم بقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فلا يدل على مطلوبهم في هذا
المقام اعني كون الكلام النفسي مغايرا للعلم والارادة والكراهة لكون هذه الثلاثة ايضا في الفؤاد نعم هيهنا
مقام وهو انه على تقدير ثبوت معنى اخر هل يصح اطلاق لفظ الكلام عليه ام لا وهذا نزاع لفظي فلعلهم انما تمسكوا
بالبيت في هذا المقام لصحة الاطلاق والحق ان اطلاق الكلام على غير المؤلف من الحروف حقيقة غير معقول
والبيت لا يدل على كون الاطلاق حقيقيا بل هو مبني اما على اعتقاد الشاعر تقليد الكلام النفسي واما على ان
المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير فكانه هو الكلام فيكون من باب التجوز المسئلة الرابعة
في المذوقات على ما قال ومنها اي من الكيفيات المحسوسة المطعومات اي من حيث هي مطعومات اي طعومها
وهي المذوقات وبسايطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة

او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الشيء الكثيف واللطيف والمعتدل بينهما فاذا ضرب اقسام الفاعل الى اقسام
القابل حصلت اقسام تسعة على ما قال التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة من تلك فعل الحرارة في اللطيف يحدث
الحرافة وفي الكثيف المرارة وفي المعتدل الملوحة وفعل البرودة في اللطيف يحدث الحموضة وفي الكثيف العفوصة
وفي المعتدل القبض وفعل الكيفية المتوسطة يحدث في اللطيف الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المتوسط التفاهة
وهي يقال على معنيين احدهما عدم الطعم حقيقة ويسمى ما فيه هذا المعنى مسيخا وثانيهما عدم الطعم في الحس مع كون
ما هو فيه له طعم في الحقيقة كالنحاس والحديد فانهما الشيء الا التئام بين اجزائهما لا يتحلل منهما شيء يخالط اللسان
فيحس بطعم لكن اذا احتيل في تحليل اجزائهما وتلطيفها يحس منهما بطعم والمراد هيهنا هو هذا المعنى واعترض على الحصر
بان انحصار الفاعل فيما ذكرتم ولجعل المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة
والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلا او قابلا لطعم بسيط على حدة وايضا يحس من كل
من الخيار والقرع والحنظل الشبه بطعم لا تركيب فيه وليس بعدود في التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان
اقتضى الخلاف الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ
لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص بالجميع وظاهر ومما نتمسك به حدوث
الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولهذا قيل مباحث الطعوم وعامتها لي تعين الكيفيات
لكن صاحب المواقف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه وقد اورده الفاضل
القوشجي في شرحه فمن اراده فليرجع اليهما كان المسئلة الخامسة في المشمومات على ما قال ومنها اي من الكيفيات
المحسوسة المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فيقال الموافق الملائم طيب والمخالف
المنافر منتن او من جهة ما يقارنها من الطعم فيقال رائحة حلوة او رائحة حامضة او من جهة الاضافة الى محلها

فيقال رائحة الورد والتفاح المحيرة الى اعلم انهم وان اجروا امثال هذه الاوصاف على المبصرات والمسموعات و
الملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع المحضة من الكيفيات بل جعلها جعلوها غير اسماء لها لانه يجب
العقد متفاوتة فيقف الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا دون كون مصادرها موضوعة لذلك النوع
من الادراك كالابصار والسماع او ما ينتهي اليه كالبواقي ومن هيهنا يقال ابصرت الورد وجهرت وسمعت الصوت
المصوتة ولمست الحرير لا بل بشرة وذقت الطعام وحلاوته وشممت الورد ورائحته كذا في شرح المقاصد

المطلب الرابع في الكيفيات الاستعدادية وهو القسم الثاني من اقسام الاربعة للكيف وقد عرفت انها
من جنس الاستعداد على ما قال والاستعدادات اي والقسم الثاني الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض
وانما قدرنا المضاف اذ ليس لها جزء فلا يتم الكلام ولا يصح كون المتوسط جزءا اذ لا وجه للتعريف ولهذا اوردنا
المثال في القسم الاول ايضا مع عدم الحاجة اليه ليكون الكلام جميعا على وتيرة واحدة والمراد بطرفي النقيض
هو الانفعال واللاانفعال فانها مشتركة باستعداد شديد نحو الانفعال والقبول كالممراضية واللين وتسمى الكيفيات
الاستعدادية منفعلا استعدادا شديدا الدفع واللاقبول كالمصحاحية وتسمى قوة ولا ضعفا وزعم جماعة ان لها
قسما ثالثا هو الاستعدادات الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة مثلا يتعلق بعلم مخصوص بصناعة
وبقدرة على هذا الفعل وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء لا لانها تبرعية ولا يمكن عطفها بهولته
وهو من الكيفيات الملموسة فليس هنالك شيء يكون من هذا الجنس من الكيفيات واما اصل القبول فهو من باب الامكان
الذاتي لا الاستعدادي لان الاستعداد يعتبر فيه مرتبة من مراتب القرب والبعد ليكون الشيء اللائق لها
مستلزمة الرجحان فلا يكون هو ايضا قسما ثالثا ولما كانت الاستعدادات واقعة بين طرفي النقيض كانت
متوسطة بينهما في القسم الثالث من الاقسام الاربعة للكيف هو الكيفيات النفسانية وهي حال ان كانت غير راسخة

او ملكة

او ملكة ان كانت راسخة فالملكة تكون اولا حالا ثم تصير ملكة فالفرق بينهما كالفرق بين الشيخوخة والشباب وفي هذا
المطلب مسائل **المسئلة الاولى** في العلم على ما قال منها اي من الكيفيات النفسانية العلم والمراد به هيهنا تمييز لا يحتمل
متعلقه النقيض اي نقيض ذلك التمييز وذلك لانه هو المنقسم الى التصور واليقين على ما قال وهو اما تصور اي تصور وادراك
غير حكم ويقال له التصور الساذج واما تصديق اي تصور وادراك مع حكم وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
فالتصور المطلق مشترك بين القسمين وهو المراد من التمييز وهو صورة حاصلة من الشيء في العقل سواء كان الشيء حكما او
حكم وقيد التصديق بقوله جازم مطابق ثابت ليخرج اليقين فبالجازم خرج الظن وبالمطابق الجهل المركب وبالثابت
التقليد فانه قد يزول بتشكيك المشكك واما التصديق المطلق عن هذه القيود المقابل للتصور الساذج فهو اعم من اليقين
وشامل لهذه الثلاثة فعدم احتمال النقيض في اليقين للجزم والثبات وعدم احتمال التصور الساذج النقيض لانه لا تناقض
في التصورات وانما قسم العلم بهذا المعنى اعني معنى التمييز المذكور وجعل البحث مقصورا عليه دون ما هو بمعنى التصور
المطلق الشامل لهذه الثلاثة على ما هو المشهور في جعله مقسما في اوائل كتب المنطق لانه هو المعتبر في العلوم الحقيقية والعقد
به في متعارف الجمهور وقد يقال المقسم هيهنا هو العلم بالمعنى الاعم لكنه قيد القسم الثاني بقيود لان مع هذه القيود
هو المعتبر في العلوم والمعتبر عند الجمهور ولذلك خص باسم العلم حتى صار معنى تابيا ولهذا اتصف مقابلات تلك
القيود اعني الظن والجهل المركب والتقليد قد اشتهرت باسمائها المخصوصة ويرد تعريف بعضها وما يتعلق به
من الاحوال وما ذكرناه هو الاوجه كما لا يخفى وان كان المآل واحدا واما ما قيل من انه جعل ما على اليقين من التصديقات
واخلاف التصور معه والعلم لا يحتاج الى التعريف بل هو غني عن التعريف لكونه وجدانيا كالقدرة وسائر الوجدانيات لكن ذلك
انما يفيد تميزه عن غيره وبداهته بوجه لا تصور حقيقته كيف وهي من حيز العقلاء واختلافهم الا فيها فمنهم من ذهب
الى ان حقيقته الصورة الحاصلة ومنهم من ذهب الى انها نفس الاضافة ومنهم من ذهب الى انها الصفة ذات الاضافة

واما ما قيل من انه يمكن تحديد العلم بان غيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور وفيه جواب عنه بان غيره انما يعلم بتعلق
خصوصيته بتصور بالوجه بل بالعلم بحقيقته والمحتاج الى الغير انما هو العلم بحقيقته فلا دور ويحتمل اي التصور
الساذج واليقين الضروري والاكتساب فيسمى كل منهما ضروريا وهو ما لا يتوقف حصوله على كسب من نظر وفكر وكسبيا وهو
ما يكون بخلاف ذلك ولا بد فيه اي نوع العلم المدرك باعداد فيه من الانطباع في المحل لما مر من اثبات الوجود الذهني
المجرد لان المراد هو العلم بالكلي فلا يكون الا مجردا فيجب تجرد محله القابل له لان لا يلزم ان يكون الصورة العقلية اذا كان
محلا الصورة عقلية اي غير منقسمة لحلول المثال مغايرا بان الانطباع والمراد من المثال هو الماهية المجردة من الوجود
في الاعيان ومن المغايرة مغايرتها الموجودة في الخارج في الاحكام وقد مر تحقيق ذلك مفصلا في بحث الوجود
الذهني ولا يمكن الاتحاد لشارة الى بطلان مذهب فاسد كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو
القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها وان النفس الناطقة عند تعقلها معقولا انها تتحد بالعقل
الفعال قال الشيخ في الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو
هي ثم قال وهؤلاء ايضا يقولون ان النفس اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا
حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال ثم قال وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل
في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس
نفسه وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول هذا ثم ابطل القول الاول
بان قال فليقولوا من الجوهر العاقل عقل ا كان هو بعينه المعقول من ا فهل هو هو موجود كما كان عند عدم ما لم يعقل
او بطل عنه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه
ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه بطل

ذاته

ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا اخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي
هيولى مشتركة والتجدد مركبا لا بسيطا ثم اراد ابطال مطلق الاتحاد فقال اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا
اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث ثالث بل على انه كان شيئا واحدا
فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول ثم ابطل ذلك بما حاصله بانه في مباحث الامور العامة ثم ان هذا الذي
اعني اتحاد العاقل والمعقول قد اشتهر عند ابن الشائين وتلقيه بالقبول جماعة من المحققين وزعموا انه مذهب
ارسطاطاليس ولما انظر من واحد منهم في ابطالها بني مقنع والشيخ انه نهج لهم في كتابه المسمى بالمبدأ والمعاد الذي منقص
تقريب المذهب المشائين فيهما بان قال وكل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته
عقلا بالفعل لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورها فانه ان كان منفصلا بالذات
عنها وعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها ويذهب الامر الى غير النهاية
بل انفصل هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون هو هذه الصورة او العقل بالقوة التي حصل لها هذه الصورة او
مجموعها ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل القوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه غير ذات العقل بالقوة اما ان يعقل
تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقل تلك الصورة فاما ام
يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى واما ان يعقلها بان يحصل له هذه الصورة فقط
فان كان انما يعقلها بان يحدث له منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة
له فاما على الاطلاق ليكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك
العوارض التي تقترن بها في المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقلا لمقارنة تلك الصورة لكن الصورة
المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها المجردة والمخالطة لا تعدم المخالطة حقيقته ذاته واما

لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شأنه ان يعقل ثم اما ان يكون ان يعقل نفس وجودها فيكون
كانه قال لانها موجودة من شأنه ان يعقله واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة
وبعد نفس وجود هذه الصورة له فاذن ليس ان يعقل له هذه الصورة الا نفس وجودها العقل بالفعل
ولا وجود صورة ماخوذة عنها فاذن العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما
حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل فيهنا هي هذه الصورة نفسها فيكون العقل
بالفعل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه ليس هذه الصورة نفسها بل قابل لها ووضع العقل بالفعل هذه الصورة
نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه ليس هذه الصورة نفسها بل قابل لها ووضع العقل بالفعل
هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا للعقل بالفعل وقابلا له فليس عقلا بالقوة
لان العقل بالقوة هو الذي من شأنه ان يكون عقلا بالفعل فليس هنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى
المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل هو عقل بالفعل وانما لا يمكن ان يوجد
هو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخ اما ان يعقل ذاته او غير ذاته لا جائز
ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته اما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته
هو يعقله بان يقبل صورته فيحل فيها محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها
بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا نحن نضع فيهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالفعل
هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء
ذاته ايضا لانه اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او كليهما وكل واحد من هذه
الاقسام اما يعقل بالجزء الذي هو كالمادة او بالجزء الذي هو كالصورة او بكليهما وان اذا تبقت هذه الاقسام

فان يكن انها

بان يقال الخلف في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته فانها
معقولة لذاتها فلا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب فيهنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي
كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي بالفعل وهذا
عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حاصلة في الجزء الذي
كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة فهي اكثر
من ذاتها هف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذا ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطل اذن
الاقسام الثلثة وتحقيق ان الصورة العقلية العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل
هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون العقل بالفعل
في الحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة انتهى والجواب عنها ان العقل بالقوة انما يعقل الصورة المعقولة لا لشيء
اخرى بل لكون ذاتها موجودة له لا مطلقا بل لكونها موجودة لشيء من شأنه ان توجد له وليس كل شيء هذا حكمه
امر من شأنه ان توجد له الصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية بل لابد من ان يكون شيئا خاصا هو
العقل بالقوة اي شيئا مجرد الذات غير قائم بالمادة الجسمية فنقول فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شأنه
ان توجد له قلنا معناه ما ذكرنا ولا فساد فيه وكون الدعوى غير مسلمة فالشيخ احال في الاستدلال على هذا الشق
ولم يفصله على ان سداد الجواب انما هو باختيار وهم غافلون عن ذلك بل الحق ان العقل بالفعل وهو النفس
الناطقة الكاملة بالفعل من حيث هي كاملة بالفعل مركب الذات من شيء كالمادة هو العقل بالقوة والمراد منه
فيهنا هو النفس الناطقة الهيولانية وهي المراد من الاصل في كلام الشيخ المنقول في مسألة بقاء النفس ومن شيء
كالصورة هو الصورة المعقولة الحالة فيه وهذا ما وعدناك هناك فتدبر ومما ذكرنا يعلم انه يمكن في الجواب ايضا

الشق الثالث ايضا اعني كون العقل بالفعل هو مجموع العقل بالقوة والصورة المعقولة الحالة فيه فان اعتبر العقل
بالفعل بالقياس الى جميع المعقولات نختار انه لا يعقل غير ذاته شيئا خارجا عن ذاته لان ذاته مشتملة على سائر
المعقولات جميعا والعاقل منه هو الذي كالمادة اعني النفس الهيولانية وعقله لذاته نفس ذاته وعقله للمعقولات
التي هي كالجزء الصوري بحصولها له كما عرفت وبهذا الاعتبار يمكن ان يقال انه يعقل غير ذاته ايضا وان اعتبر العقل
بالفعل بالقياس الى معقول معقول نختار انه يعقل غير ذاته بمعنى الشيء الخارج عن ذاته ايضا لكن بعد تعقله اياه
يصير جزء ذاته اعني الجزء الذي كالصورة لا بمعنى ان يتجدد له الجزء الصوري ليلزم ان يكون له باعتبار كل معقول
ذات اخرى بل بمعنى ان الجزء الذي كالصورة يصير باعتبار كل معقول اكمل مما كان قبله وليس ذلك تشكيكا
في الذاتي اذ ليس الجزء الصوري فيهنا صورة حقيقية بل هو كالصورة ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد من القول
بالاتحاد وله محمل اخر ايضا ليس هنا موضع ذكره ولعله سيأتي في مسألة علم الواجب ان شاء الله العزيز وبالجملة
يمكن التفصي عن جميع الشقوق التي ذكرها الشيخ في هذا الشق الاخير بما ذكرناه فلا نطيل بتفصيله ومخالفة
اي العلم باختلاف المعقول لما زعم ان العلم حصول المثال في المحل القابل وفي مبحث الوجود الذهني
من ان الحاصل في الذهن يجب ان يكون حقائق الاشياء وماهياتها ولا شك ان حقائق الاشياء المختلفة مختلفة
هذا عند من قال بان العلم هو الصورة الحاصلة واما عند من قال بانه هو التعلق والاضافة فقال الامام
ان فسر بنفس التعلق وجب تعدده بتعدد المعلوم لان اختلاف احد المنتسبين يوجب اختلاف النسبة وان فسر
بصفة ذات تعلق لم يجب ذلك لجواز ان يكون صفة واحدة متعددة متعلقاتها هذا ومن المتكلمين من ذهب
الى ان العلم الواحد ان كان ضروريا يجوز تعدد معلوماته وان كان نظريا لم يجز لامتناع اجتماع النظرين
بالوجدان ورد بانه لم لا يجوز تعلق نظر واحد بالمتعدد كما يجوز تعلق علم واحد بالمتعدد فانه اذا كان العلم

بمعلوم واحد

بمعلوم واحد اكتفانا نظر واحد ومنهم من ذهب الى ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل والا لجاز تعلقه
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى وهو محال كما لا يخفى وليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى ورد بمنع عدم الاولوية
في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز التعلق بالغير المتناهي في الحادث كما يجوز في القديم وان لم يكن فعلا
ومنهم من قال بامتناع تعلقه بمعلومين يجوز الانفكاك في العلم والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ورد بانه
قد يعلم بعلم واحد فلا يجوز الانفكاك وقد يعلم بعلمين فيجوز الانفكاك فيكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين
في الجملة كالحال والاستقبال مثال لاختلاف المعلوم واشارة الى بطلان مذهب من زعم من المعتزلة ان العلم بالاستقبال
علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بما سيوجد علم بوجوده اذا وجد بان ذلك ممنوع فان العلم بما سيوجد مشروط
بعدمه في الحال ووجوده في ثاني الحال ووجوده في ثاني الحال والعلم بالموجود الحالي غير مشروط بالعدم في الحال بل
بالوجود في الحال فاختلف ولعلهم انما ذهبوا الى ذلك لئلا يلزم التغير في العلم القديم وستعلم عدم لزوم التغير مع
الاختلاف ان شاء الله وفي العلم وان كان هو الصورة الحاصلة لكنه لا يعقل ولا يتحقق الاضافة فانه لابد من اضافة
الصورة الى ما هو صورة له فيقوى من لزوم الاضافة للعلم الاشكال الوارد على كون العلم صورة مثل وعلم امتناع
صورتين متماثلتين مع الاتحاد اي في صورة علم الشيء نفسه اذ عند الاتحاد لا يمكن تحقق الاضافة المستلزمة للمغايرة
فيقوى اصل الاشكال وطبيعته بتعدد افراده واما الجواب عن الاشكال بمنع الاول ان علم الشيء بنفسه حضوري
فلا يستدعي صورة والمستدعي لها هو الحصولي ولو سلم فلا استحالة لكون احد المتماثلين اصيلا والاخر ظليا او
عن الثاني ان المغايرة الاعتبارية كافية لتحقق الاضافة وهي متحققة مع الاتحاد فان كون الشيء بحيث يصح ان يعلم
مغايرة لكونه بحيث يصح ان يعلم وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لوجود تعريف العرض فيه وهو الموجود
في الشيء لا كجزء منه اي الموجود في الموضوع فان الصورة المعقولة وان كانت من الجواهر قائمة بالنفس وهي مستغنية

العوام منها واما الاشكال الوارد ههنا من حيث يجب كون الصورة الجوهرية جوهرا فقد مر التفصي عنه مما لا مزيد
عليه في مسألة الوجود الذهني وهو فعلي بعنوان ينبع صورة المعلوم الى العالم فتصير سببا لوجوده في الخارج
كصورة بيت اخترعها البناء ثم اوجدها في الخارج وانفعالي بعنوان يستفاد الصورة العقلية من الوجود في
الاعيان كما تستفيد صورة السماء من السماء وغيرها قال الشارح القديم بعلم الله تعالى بذاته فانه عين ذاته
وبالموجودات فانه عبارة عن وجودها العينية الصادرة عنه تعالى وانت خبير بانه علم تعالى بذاته وكذا علم
بالموجودات على ما ذكره علم حضوري ليس بالصورة والصورة عنه فههنا هو العلم الصوري الحصولي فلا فرق
بين المثال والمثل له وفي الحواشي الشريفية ان المثال الظاهر لما ليس فعليا ولا انفعاليا هو علم احدنا بالامور
المستقبلة التي ليست فعلا لنا وانت خبير ايضا بان العلم بالامور المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم بالاسباب فهو
ايضا داخل في العلم الانفعالي وقال المص في شرح رسالة العلم اما العلم الفعلي فكعلم الاول بما عداه اذ انه في
العلل علل لها واما الانفعالي فكعلم ما عدا الاول بما ليس علة له مما لا يحصل الا بانفعال ما للعالم وتأثر
سوى يحصل بحدث في ذواتها او الاتها واما ما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها
وبالذوات التي لا تغيب عنها ولا يكون تعقلها لها بارتسام صورة فيها انتهى فليتأمل فان هذا الاخير ليس من
المبحوث عنه ههنا فينبغي ان يجعل المقسم لهذه الاقسام ما كان حصوليا مقسما للتصور والتصديق كما مر ايضا
هو من ... اقسام ذلك الضروري اذا كان من قسم التصديق اليقيني ستة بالاستقراء اوليات و
مشاهدات وفطريات وحدسيات ومتواترات ومجربات بيان ذلك على وجه يتضمن وجه الضبط ايضا
ان ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الطرفين بالتصديق اما ان لا يتوقف بعد حصول شرائط الادراك من الالتفات
وسلامة الالات على شيء اصلا سوى تصور الاطراف وهي البديهيات ويسمى اوليات ايضا وهي قضايا يحكم

بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم لا يكون في ان واحد في مكانين وقد
يتوقف العقل عن الحكم فيها اما لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة
للاوليات كالبعض الجهال والعوام او لعدم تصور اطرافها كما ينبغي واما ان يتوقف حصولها على شيء بعد تصور
الاطراف فتلك الواسطة اما ان يكون احساسا وهي المشاهدات فالمشاهدات هي القضايا التي يحكم بها العقل
بتوسط الحواس الظاهرة كالحكم بان النار حارة والشمس مضيئة ويسمى الحسيات ايضا او الباطنة كالحكم بان لنا
خوفا وغضبا ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات كشعورنا بذواتنا وافعالنا ويدخل
في المشاهدات الباطنية الوهميات التي جعلها بعضهم قسما سابعا وذلك ما يحكم به الوهم في المحسوسات فيصدقه العقل
في ذلك نحو كل جسم في جهة ولا يكون جسم واحد في مكانين فان العقل يصدق الوهم في احكامه على المحسوسات
لا على المجردات والمعقولات كحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة او في مكان ولتطابق العقل والوهم
في احكام المحسوسات كانت العلوم الهندسية وما يجري مجراها شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها الخلاف الا
كما وقع في غيرها واما ان يكون تلك الواسطة غير الاحساس فاما ان لا يغرب عن العقل عند تصور الاطراف وهي
الفطريات ويقال لها قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها الى متساويين وان كانت
تلك الواسطة تغرب فاما ان يحتاج الى استعمال الحدس فيها وهي الحدسيات كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
للتزيد من اختلاف تشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس واما ان لا يحتاج الى استعمال الحدس فاما ان يكون
من شأنها ان يحصل بالاخبار وهي المتواترات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين لوقوع
امر ممكن مستند الى المشاهدة بحيث يحكم بامتناع تواطئهم على الكذب واما الذي يحكم به بواسطة خبر الواحد المحفوف
بالقرائن فهو من قبيل الحدسيات واما الذي يحكم به بواسطة خبر الواحد المؤيد بالمعجزة وبالجملة من قبل الله

على صدقه فهو من النظريات فيكون خارجا عن المقسم واما ان لا يكون من شأنها ان يحصل بالاخبار وهي المجربات فهي
ما يحكم به العقل بواسطة تكرر المشاهدات منه ولا بد مع ذلك من قياس خفي وهو ان وقوع المكرر على نهج واحد
دائما او اكثريا لا يكون اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب فاذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا
مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل فهذه الاقسام الستة من الضروريات هي مبادي
البراهين المفيدة لليقين والعمدة فيها هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الفطرة او مدنسها كما عرفت
ثم الفطريات ثم الحسيات ثم الوهميات واما الحدسيات والمتواترات والمجربات فهي وان كانت حجة على الشخص
مع نفسه لكن ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من الحدس والتجربة والتواتر ويكتسب
عطف على ضروري اي حاصل بالكسب والنظر فعلم انحصار اقسام العلم الى الضروري والكسبي ولعله انما
اعاده ليشير الى اقسام الضروري فتدبر وقد ايضا هو واجب وممكن مثل الشارح القديم بان العلم الواجب
تعالى بذاته فانه نفس ذاته والممكن بما عداه فيها احد الواجب والممكن على الواجب الوجود بذاته والممكن
الوجود بذاته فاقتصر مثال الواجب فيما ذكره قال المحقق الشريف ويحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه
عن العالم والممكن ما يقابله وهو اي العلم تابع اي للمعلوم وهذا اشارة الى جواب المعتزلة عن استدلال
الاشاعرة على اضطرار العباد في افعال العباد بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم
عنها لامتناع وقوع خلاف ما علم تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون باختيارهم وتقرير الجواب ان يقال
فقد جعلتم علم الله تعالى علة للمعلوم وهو تابع له والتابع لا يكون علة للمتبوع ثم الاشاعرة لما ردوا
جوابهم هذا بان العلم الازلي متقدم لا محالة على المعلوم فلو كان تابعا للمعلوم يكون متأخرا عنه وهو
الدور اجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم لا بمعنى تأخره عنه بل بمعنى اصالة موازنة اي المعلوم

فان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فمن كان كل واحد منهما دون الاخر فهو ثانيا اي فرعا
تابع اي فرع والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فمثل البيت صورة الفرس المنقوش
على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كان نقش الفرس هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كان
الفرس هكذا لان نقشه هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا باشر امرا الا لانه كان في نفسه مباشرا له ولا يصح ان
يقال انما كان زيد في نفسه مباشرا له لاني علمته مباشرا وذلك لا يختلف بتقدم وجود المعلوم عن وجود العالم وتقدمه
عليه فهو وان كان العلم متقدما او متأخرا يكون تابعا للمعلوم بهذا المعنى لا بمعنى التأخر فزال الدور فان قلت اذا
كان العلم تابعا لا يكون علمه تعالى فعليا بل يلزم انتفاء هذا القسم من العلم من حيث انه علم وحكاية المعلوم لا يكون
له اقتضاء لوجوده ومدخلية فيه لكن من حيث انه صفة ووسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له مدخل في
وجوده وهذا معنى كونه فعليا فعلم المختار بافعاله الاختيارية علم فعلي وعلمه بافعال غيره لا يكون فعليا وان
كان متقدما كذا في الحواشي الشريفية واما ما في شرح القوشجي في دفع هذا الاعتراض من ان التابعية لا يجري الا في
العلوم التصديقية التي لا بد لها من خارج تطابقه والعلم الفعلي انما يكون في التصورات فمحل تامل ولا بد فيه اي في
افاضته على النفس الناطقة من الاستعداد فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها الا علمها بذاتها فانها
غير ... لكنها قابلة لها والا لما حصل لها العلم اصلا فاذا كانت قابلة لها فلو كانت شرائط الحصول
بتمامها حاصلة من مبدأ الفطرة لكانت العلوم حاصلة من مبدأ الفطرة لان المبدأ الفاعل الذي يخرج كل ما
بالقوة الى الفعل موجود وانما لا يختص بوقت دون وقت فلا بد من ان يحصل تلك الشرائط شيئا فشيئا حسب
فيضان العلوم شيئا فشيئا وبحصول تلك الشرائط يحصل الاستعداد على ما قال اما استعداد العلم الضروري
فبالحواس فان عند الاحساس بجزئيات المحسوسات والتنبه للمشاركات والمباينات تستعد النفس لفيضان

العلوم الفكرية وإنما استعداد العلم الكسبي فبالأول أي بالعلم الضروري فإن التصورات الكسبية إنما تحصل بالحدود
والرسوم المنتهية إلى التصورات الضرورية والتصديقات الكسبية بالقياسات المنتهية إلى المقدمات الضرورية
ولكل قياس منها لا بد له من تصحيح من الشارح وأما ما نقل عن أفلاطون من أن العلوم كلها حاصلة للنفس
إلا أنها ذهلت عنها باشتغالها بالبدن فالذي يحصل بتعلم وتعليم تذكر لما ذهب عنها لا تحصيل لما لم يكن
حاصلا أصلا فإنما لا يلتفت إليه لابتنائه على قدم النفس وتناسخها في الأبدان وإما ماله توجيه وتأويل
لا ينافي ما ذكرنا وأما القول بتوقف العلوم على الاستعداد فلا ينافي ما ذكرنا وأما القول بالفاعل المختار
فلجواز أن يكون التوقف عادية والاستعداد مرجحا لا مفضيا إلى الوجوب أو الوجوب مستندا إلى الاختيار
كما سبق في العلم باصطلاح يفارق أي يفارق الإدراك بدليل قوله مفارقة الجنس النوع دون أن يقول
مفارقة النوع الجنس وهذا الاصطلاح هو إطلاق الإدراك على ما يشمل الكلي والجزئي والمجرد والمادي فيشمل
أنواعا أربعة هي الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل والعلم ليس إلا التعقل فيكون الإدراك بهذا الاصطلاح
كالجنس للعلم وباصطلاح آخر هو تخصيص الإدراك بالإحساس يفارق العلم الذي هو التعقل مفارقة النوعين
تحت جنس هو الإدراك بالاصطلاح الأول هذا وتعلقه أي تعلق العلم على التام بالعلة يستلزم تعلقه
أي على التام بالمعلول في شرح العلامة وهان العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلثة الأول العلم بماهية العلة
من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان الثاني
العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات أخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث
أنه لازم للعلة لا من حيث ماهيته الثالث العلم بها وبلوازمها وملزوماتها وعوارضها
ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم
التام

التام بالمعلول فإن ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها
انتهى وكذا قال أيضا الشارح القديم إلا أنه لا يستثنى في القسم الأول كون المعلول لازما أيضا لماهية العلة فإنه يرد
ح من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وقال المحقق الشريف لكن المذكور في الحكم الملخص أنا متى عقلنا العلة
بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول وكلما كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان
ظاهرتان على القول بأن التعقل يتحد بماهية مساوية للمعقول في العاقل فهذا يدل على أن العلة إذا كانت
لذاتها علة كان تصورها بالكنه موجبا لتصور المعلول يعني مطلقا سواء كان لازما بينا أو لا وهذا في غاية
في كلام الملخص لأنه إن أراد بحصول الماهية الموجبة للمعلول في الذهن حصولها مع وصف الإيجاب فالملازمة
الأولى ممنوعة فإن تعقل الماهية بالكنه لا يستلزم تعقلها من حيث الإيجاب وإن كان الموجب هو الكنه فيختص
المحقق الشريف ذلك بما إذا كان علة لذاتها لا ينفعه وإن أراد حصول ماهية متصفة بالإيجاب في نفس الأمر وإن
لم يكن وصف الإيجاب حاصلا في الذهن فالملازمة الثانية ممنوعة وهو ظاهر وأما اعتراض القوشجي عليه بأن
تصور العلة إنما يوجب تصور المعلول إذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن ح
يكون المعلول لازما بينا وقد استشنع مع أن معنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول أن العلة لوجودها
الخارجي تستلزم وجود المعلول في الخارج لا أنها موجبة بوجودها الذهني تستلزم وجود المعلول في الذهن
فليس شيء منهما أما أولا فلأن قولنا إذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن
فتصورها يوجب تصور المعلول لا فرق بين مقدمها وتاليها فإن الوجود في الذهن عين التصور والعلية
عين الإيجاب وأما ثانيا فلأنه لم يدع أحد أن معنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول هو كونها بوجودها
الذهني مستلزمة لوجود المعلول في الذهن بل الدعوى أن الأول موجب للثاني بناء على استدعاء التعقل

حصول الماهية المساوية هذا فإما ما وقع في الشارح من أن الحق أنه يلزم فساد إذ أيضا المشهور أن هذا الحكم غير منعكس
أي ليس تعلق العلم بالمعلول مستلزما لتعلقه بالعلة والحال أن العلم بالمعلول أيضا من جميع الوجوه المذكورة
يستلزم العلم بالعلة كذلك فإن العلة وعلل وجودها من علل وجودات المعلول وأما معروضات العلة فإنها وإن لم يكن
ملزومة المعلول لكن عوارض المعلول أيضا ليست من لوازم العلة على أن هذه العلة القاصرة متلازمة في مواضع
يستدل فيها بالعلة على المعلول كإثبات الله تعالى بإثبات الموجودات وإثبات علم غيره من الجزئيات بعلمه لأنه
العزيز فلك فإن لم يمنع كون المبدأ الأول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فلا يمنع ذلك في غيره فلا يتم منعكس
كذا في الحواشي الشريفة والوجه هو أن المراد من العلم التام بالعلة هو العلم بها بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة
لها فإن هذا العلم لا ينفك عن العلم بجميع ما يلزمها ويجب عنها بتلك الجهات والاعتبارات قال المص في شرح الإشارات
والعلم بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فإن العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها
لذاتها وهذا العلم يتضمن بلوازمها التي منها معلولها لأنها بواجبة بوجوبها انتهى فإن المراد من العلم بكونها
مستلزمة هو العلم بتلك الجهات والاعتبارات التي هي المنشأ للاستلزام وليس المراد منه هو العلم بنفس
هذه الإضافة لكونه علما ناقصا بالعلة لا محضا كما مر في الثاني من الاعتبارات الثلاثة المذكورة وهذا
المعنى غير منعكس فإن العلم بالمعلول أيضا وإن كان لا يتم من غير العلم بكونه مستلزما لجميع ما يلزمه لكن من جملة
ما يلزمه إنما هو علة ما لا العلة المعينة بخلاف ما هو من جملة ما يلزم العلة فإنه المعلول المعين قال المص في
شرح الإشارات ولما كان العلم التام بالعلة التامة لمعلول مقتضيا العلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام
بالمعلول مقتضيا علما تاما بعلته فإن العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين والمعلول من حيث هو
معلول لا يقتضي علته المعينة إنما يقتضي علة ما الوجه بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وأيضا
والعلم بالمعلول

والعلم بالمعلول يقتضي العلم بماهية العلة دون هويتها كان أكمل الإدراكات في ذلك ولها إدراك الأول لذاته بذاته
كما هي ولجميع ما سواه أيضا بذاته من حيث هو علة تامة لها انتهى والسبب في ذلك على ما قاله المحقق الشريف هو أن
التامة يكون لخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص وأن المعلول المخصوص لا يستدعي لإمكانه إلا علة ما فالعلية مستندة
إلى خصوصية الذات التي لا تتصور اقتضاؤها إلا لذلك المخصوص والمعلولية مستندة إلى الإمكان ذات مخصوص لكن
أن الإمكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بعينه وبماهيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بماهية
العلة دون هويتها ومن ثم حكم بأن الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا
انتهى كلامه الشريف وإذا عرفت ما ذكرنا عرفت أن حصر الاعتبارات في الثلاثة غير حاصر ولعل الاعتبار الثالث
متوهم من ظاهر كلام شرح الإشارات المنقول أي لا نقيد ومراتب أي مراتب العلم ثلث الأولى كونه بالقوة لما هو من شأنه
سواء كانت القوة قريبة كالعقل بالفعل أو بعيدة كالعقل الهيولاني أو متوسطة كالعقل بالملكة سموها على الحقيقة الثانية
العلم الإجمالي وهو حالة بسيطة بين القوة المحضة والعلم التفصيلي كما إذا سئل عن مسألة ليس الجواب عنها المبني على
مقدمات كثيرة حاضرة في ذهنه مفصلا لكن عنده ما لو بسط وفصل لكان بعين تفصيل تلك المقدمات حتى بالفعل
وجد وبالقوة من صيرورته الثالثة العلم التفصيلي وهو أن يكون تلك المعلومات الكثيرة حاضرة في ذهنه متميزة
بعضها من بعض ومنع الإمام أن العلم الإجمالي باطل لوجوه الأول أن تلك التفاصيل إن كانت معلومة وجب أن
يتميز كل منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا وإن لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا أصلا نعم ربما كان بعض
من أحوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثاني أنه يمتنع حصول صورة واحدة
مطابقة لأمور مختلفة لوجوب مساواة الصورة لماهية كل واحد منها فيكون صور مختلفة لا صورة واحدة بل يجب
أن يكون لكل من تلك الأمور صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك نعم قد يحصل الصور المتعددة دفعة

كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وقد يحصل مرتبة ثالثة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان
اراد وا بالاجمال والتفصيل حصول الصورة تارة دفعة واحدة ومرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا المعنى
ليس امرا متوسطا بين القوة والفعل واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا الى تمه على
التقرير فمردود بان ذلك الجواب حقيقة مجهول له لا مر وهو انه شئ يصلح جوابا لهذا السؤال والمعلوم حسب السؤال
هو ذلك واللازم وهو معلوم بالتفصيل واما حقيقة الجواب فمجهولة في تلك الحالة الحالة الثالثة ان المعلوم الاجمالي
معلوم من وجه مجهول من وجه اخر والوجهان متغايران بالحقيقة فالوجه المعلوم معلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول
المجهول مجهول لا علم به لكن لما اجتمعا في شئ واحد ظن ان العلم الاجمالي يغاير العلم التفصيلي والجواب عن الاول
على ما في الحواشي الشريفة ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة بها لكن العقل لم يجدد نظره الى كل واحد
منها على حدة ولم يلتفت الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وجعلها شيئا فشيئا وجدد النظر الى كل واحد من المعلومات
الذي في تلك المسئلة حصل له في العلم حالة اخرى مفصلة متميزة بالنسبة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل
ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظير هاتين المرتبتين من الاحساس ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا
نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى مفصلة الاولى ولا شك ان التفاصيل احساسا بالتفاصيل
الجملة حاصل في الحالتين معا وعن الثاني على ما في شرح المواقف انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة
تلك واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى المركب دون اجزائه
فاذا توجه اليها وفصلها صارت ملحوظة قصدا منكشفا بعضها عن بعض انكشافا فانا لم يكن حاصلا في الحالة
الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين وقوله المعلوم عقيب السؤال امر عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام
فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من العوارض فان ذلك ليس علما باجزائه

لا اجمالا ولا تفصيلا وعن الثالث على ما في شرح المواقف ايضا ان الاجمال والتفصيل ليس حاصلا بالنسبة الى الوجهين المعلوم منهما
والمجهول والمختلف هو العلم المتعلق بذلك الوجه المعلوم فلا يكون ذلك العلم على وجه اجمالي وعلى وجه اخر كما عرفت
فاذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال والتفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم قال شارح
المواقف ومن انكر العلم الاجمالي فانما انكر الاكتساب في التصورات وقد قال انما يعلم بها اي العلم بذي
السبب اذا لم يكن حاصلا من غير نظر بل من كان محتاجا الى النظر لا يحصل الا من العلم بسببه لان كل ممكن اذا نظر
اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر ولذا علم وجوده بسبب حكم بوجوبه
قطعا وانما قلنا اذا لم يكن حاصلا من غير نظر لانا قد انا لا نجوز ان يحصل العلم بوجوده بالاحساس او بالهام او بخبر الصادق
الى غير ذلك مما ليس من طريق العلم بسببه والقائلون بان قولنا ذو السبب لا يعرف الا من العلم به بسببه ومعلوله على سبيل البرهان
الانى وذلك لما مر من ان المعلول انما يدل على علة ما لا على علة بعينها كليا اشارة الى مسئلة اخرى وهي انما يعلم
بسببه انما يعلم كليا لا جزئيا بناء على ان البرهان على الشخص من حيث هو شخص كالنتيجة لا من حيث هو كلي بل حصول
العلم بالشخص يجب ان يكون من سبيل الاحساس واستدل على كون العلم الحاصل من السبب كليا لا جزئيا بان من علم
ان الالف موجب للباء ثم استدل بالالف على الباء فقد حصل له من هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان
نفس تصور معناه لا يمنع الشركة والعلم بسبب وجود الالف وهو ايضا كلي لان ما يصدق على شئ يمنع نفس تصوره
الشركة والكلي المقيد بالكلي ليس الا كليا كما مر في الامور العامة واعترض عليه بان هذا انما يتم لو استدل بالالف
على الباء واما لو استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلول جزئيا لا كليا والجواب ان العلم بالجزئية
لا يمكن ان يحصل من طريق الاستدلال لانه اذا حصل لنا هذية الالف بالاحساس مثلا كما وقد علمنا انه علة الباء حصل
لنا العلم بوجود الباء لكن لا من حيث هو شخص فان كان لا يمكن الا ان يكون شخصا في نفس الامر ثم اذا احسسنا بالباء

الذي علمنا وجوده يحصل لنا هذيته فظهر انه لا ينفع الاستدلال بالهذية على الهذية وهذا يقتضي العلم بوجود الشخص
في نفس الامر من حيث هو معلوم لنا هو الذي يقال انه العلم بالوجه الكلي واما قول الامام ان الصحيح جواز
هذا الاستدلال اي الاستدلال بهذا الالف على هذا الباء لان الاشخاص من حيث هي اشخاص معلولة لاشخاص
اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اكثر ليس يوجب الاحساس به وكذا الاحساس بالعلة ليس موجبا للاحساس
بالمعلول وان كان موجبا للعلم به فان ادراك الجزئيات من حيث هي جزئية لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها فالم يدرك المعلول بالة جسمانية لم يكن محسوسا وان كان معلوما محسوسا والعقل الذي هو مناط
التكليف اتفاقا اختلف في تفسيره فقال ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة
عند الحكماء وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات قال شارح
المواقف ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري وقالت المعتزلة هو ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح واختار
الامام الرازي واتباعه المحققون منهم انه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وانما اعتبر سلامة
الالات لان النائم مثلا عاقل ولا علم له لتعطل حواسه ويطلق لفظ العقل على غيره اي على غير المعنى المذكور
فانه يقال على الجوهر المفارق عن المادة ذاتا وفعلا كما مر ويقال ايضا على النفس مراتبها الاربع التي لها في الاستكمال
علما وعملا ولتلك المراتب ايضا وبعض قواها بيان ذلك ان القوى التي بها تستفيض النفس من مباديها العالية
ما يكمل جوهرها من المعقولات يقال لها العقل النظري والتي بها يصلح احوال البدن الذي هو التعلق بها وتتصرف
فيما يليه من الامور المتعلقة لاصلاح معاشها ومعادها العقل العملي والنفس كل منهما استكمال ذو مراتب اما
مراتب العقل النظري فهي المقصودة بالذكر هيهنا فاربع لانها كمال او استعداد نحو الكمال والاستعداد اما
قريب او بعيد او متوسط فالبعيد الذي هو محض القابلية وصرف القوة للادراكات يسمى مرتبة والنفس في تلك

المرتبة ايضا عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن جميع ما يستعد له من الصور والهيئات
والمتوسط الذي هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات باستعمال الحواس والالات يسمى مرتبة
والنفس فيها ايضا عقلا بالملكة لما القابلية الحال له من رسوخ استعداد الانتقال فيها او المقابلة العدم او وجود لا
فيها انتقال
فيها الجوز ابناء على ما قابلية غير بعيد والقريب الذي هو الاقتدار على استحضار النظريات المكتسبة المخزونة متى شاء
من غير افتقار الى كسب جديد يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا عقلا بالفعل لشدة قربه الى الفعل بمنزلة القادر على
الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء والكمال الذي هو حصول النظريات مشاهدة يسمى مرتبة والنفس فيها
ايضا عقلا مستفادا من العقل الفعال المخرج لنفوسنا من القوة الكمالات الى الفعل وهو قد يعتبر بالقياس الى معقول
معقول يحصل لكثير من الناس في كثير من الاوقات وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات فلا يحصل في نشأة التعلق
الا للنفوس القوية التي لا يشغلها شأن عن شأن كما قال الشيخ ومنهم في حال التعب عن ابدانهم تلعصوها وتجرد واعنها
الى عالم القدس فاختطفوا من سلك الجردات العقلية التي يشاهد معقولها دائما وذلك في بعض الاوقات وقيل
كالبروق الخاطفة وقيل لا يحصل في هذه الدار بل في دار القرار هذا ثم ان الهيولاني والملكة استعداد ان لاستحصال
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متأخر عن المستفاد في الحدوث لان المدرك ما لم
يشاهد مرة بعد اخرى لم يصر ملكة فهو متقدم عليه في البقاء لان المشاهدة قد تزول ويبقى ملكة الاستحضار فيتوصل
اليها ولذلك قد يجعل ثالثة المراتب نظرا الى البقاء وقد يجعل رابعتها نظرا الى الحدوث واما مراتب العقل العملي
فهي وان لم تسم واحدة منها ولا النفس فيها بالعقل لكن نذكرها تتميما للعقل فاولها تهذيب الظاهر
بفضائل العادات باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تخلية الباطن عن الرذائل الملكات ونفض
اثار شواغله عن عالم الربوبية والامور القدسية ليتيسر له الاتصاف بعالم الملكوت المومن في الحجب الحروف

وثالثها ان يحصل عنده ملكة الاتصال بعالم الغيب ومشاهدة الامور الروحانية والتحقق بالحقايق العقلانية
ورابعها ما يتجلى عقيب ملكة الانفصال عن نفسه بالكلية وهو بعينه كمالها وهو ملاحظة جلال الله وجماله
وقصر النظر عليه بحيث يرى كل قدرة مضمحلة في قدرته وكل علم مستغرقا في علمه بل كل وجود وكمال وجود كانه
من وجوده ورشحا من بحر فيض وجوده والاعتقاد قد اختلف فيه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها
فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل الى الثاني والتحقيق انه يقال لاحد قسميه اي العلم وهو التصديق
الجازم المطابق الثابت الذي قد مر تقسيم العلم اليه والى التصور فيكون من جنس العلم لا محالة وهذا احد
الاصطلاحين في الاعتقاد والاصطلاح الاخر فيه هو المشهور المتداول انه بمعنى التصديق مطلقا اعم من ان
يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غيره وايضا كما يقال على المعنى المذكور سابقا يقال على التصديق
اليقين ايضا فعلى اصطلاحان فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم بحسب الاصطلاحين في كل منهما في العموم
والخصوص فيكون العلم باحد اصطلاحيه وهو المعنى الشامل للتصور واليقين اعم من الاعتقاد باحد اصطلاحيه
وهو التصديق اليقيني وبالاخر من اصطلاحيه وهو العلم اليقيني وبالاخر من اصطلاحيه وهو العلم اخص من الاعتقاد
بالاصطلاح وهو المتداول المشهور وهذا غاية توجيه هذا الكلام ويقع فيه اي في الاعتقاد بالمعنى المتداول
التضاد اي قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة بعينها
فهذان الاعتقادان امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تعاقبهما عليه بخلاف
العلم وكذا الاعتقاد بالمعنى الاخر المرادف للتصديق اليقيني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا
لم يطابق الواقع لم يكن علما ولا اعتقادا بهذا المعنى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان ولا
اعتقادان بهذا المعنى يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة فلا يجري التضاد في العلم والاعتقاد

هذا المعنى

بهذا المعنى يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة فلا يجري التضاد في العلم والاعتقاد بهذا المعنى والسهو
عدم ملكة العلم لا ضده على ما ذهب اليه الجبائيان فالمراد من الملكة هو الوجود كالقابلية للمحال فاندفع ما في
الحواشي الشريفية من انه يرد عليه انه اذا حصل له العلم بشيء وكان حالا الدهر بعد ملكة كان ساهيا عن ذلك
الشيء وهو باطل قطعا وظهر ايضا ان القول بان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو جهل فتدبر وقد يفرق بينه
اي بين السهو وبين النسيان بان السهو هو زوال الصورة العلمية عن النفس مع بقائها في الحافظة فلذلك لا يحتاج
في استرجاعها الى تجشم ادراك جديد والنسيان هو زوالها عنهما معا فلذلك يحتاج الى ذلك فالسهو حالة متوسطة
بين الادراك والنسيان وفيه ان زوال الصورة من وجه لو فان قلت كيف يتصور زوال الصورة عن خزانة المعقولات
التي هي العقل الفعال عندهم قلنا اذا زالت الحيثية التي بها تمكن النفس من الاتصال بالمجرد المسمى بالعقل الفعال
لم يبق ذلك المجرد خزانة النفس فقد زالت الصورة عنه من حيث هو خزانة لا من حيث هو نفسه فلا الشك اي
تردد الذهن بين الطرفين اي طرفي النسبة الحكمية وهو الايجاب والسلب من غير رجحان لاحدهما وقد يصح تعلق كل
من الاعتقاد والعلم بنفسه اي يصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق العلم بالعلم [illegible] فيتعلقان بكل من نفسه
وبالاخر اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد لذلك ايضا [illegible] الا باعتبار الصورة كما في
العلم الحضوري فاذا تعلق العلم التصوري بنفسه كان تصور الانسان مثلا ثم تصور تصور الانسان لم يكن حصول
التصور حصول صورة اخرى منتزعة من الصورة الاولى بل بحصول الصورة الاولى بنفسها عند المدرك والتغاير
بين العلم والمعلوم كما في علم النفس بسائر صفاتها القائمة بها يكون بالاعتبار لا بالذات وكذا الحال اذا تعلق العلم
التصوري بالعلم التصديقي فانه لا يكون هناك صورة زائدة على الصورة التي هي التصديق واذا تعلق العلم التصديقي
بالعلم التصوري كان يحكم على تصور الانسان بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور واذا

تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم على اعتقاد خاص بانه كذا كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق
التصديق كذا في الحواشي الشريفية والجهل يعني وهو كونه بمعنى عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ذلك وهذا يسمى
جهلا بسيطا تقابلهما اي العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة وباخر وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه فضلا
جازما او كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى جهلا مركبا لتركبه من الجهلين الجهل بالواقع والجهل بكونه جاهلا
به فيضم احدهما وهو الاعتقاد بالمعنى المتداول والظن ترجيح احد الطرفين اي اعتقاد رجحانه بحيث لا ينتهي
الى الجزم وهو غير اعتقاد الرجحان اي اعتقاد انتهيا الى الجزم فهما قسمان من الاعتقاد بالمعنى المتداول وقبل
الظن الشك والضعف فينتهي بالشك الى ان يصير علما وبالضعف الى ان يعود جهلا على ما قال وطرفاه علم
علم وجهل هذا وكسبي العلم يحصل بالنظر وهو ترتيب امور حاصلة يتادى الى غير حاصل واعتبار الامور مع [illegible]
التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها لانهم قصدوا تعريف النظر الذي للصناعة والاختيار فيه مزيد دخل
ويكون اقرب الى الانضباط وهو ما يكون بالمعاني المركبة وهذا معنى ما قال الشيخ من ان التعريف بالمفرد نزر حقير
اي قليل ناقص ومن اراد ادخال التعريف بالمفرد ايضا في التعريف قال هو تحصيل امر او ترتيب امور او قال
هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره او قال هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول هذا عند من يرى
ان النظر اكتساب المجهول بالمعلومات وهو الذي اختاره المصنف واما من يرى انه تجريد التوجه الى المطلوب ليفيض
عليه من المبدا الفياض من غير استعانة له في ذلك بالمعلومات السابقة فمنهم من جعله عدميا
فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات واعلم انه
على مذهب من يرى الاول وهو الظاهر لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له
مقدمات معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن اكتسابه من اي معلوم تحصيله من تلك المعلومات

على اي

على اي وجه كان بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فلو اجمل
لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة
عنده منتقلا من معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادي المطلوب ثم
لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدا الاولى
منها هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدا الثانية اول ما يوضع
منها للترتيب ومنتهاها هو المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هو مجموع هاتين
الحركتين اللتين هما من باب الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب المذكور في تعريفه فهو لازم الحركة الثانية
وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل لا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء ان
هذا الترتيب يستلزم التوصل الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات كذا في شرح المواقف
واعلم ان ما اختار المصنف من افادة النظر العلم هو مختار الحكماء والمحققين من المتكلمين ومن ذهب الى ان النظر لا يفيد
العلم استدل بوجهين الاول ان النظر لو استلزم العلم لاختلاف الناس في ارائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي
مبادي النظر فاشار المصنف الى الجواب عنه بقوله مع سلامة جزئيه اي جزئي النظر اللذين احدهما بمنزلة المادة وهو
تلك المعلومات الحاصلة وثانيهما بمنزلة الصورة وهو الترتيب الواقع فيها وسلامتهما باعتبار كون تلك المعلومات
مناسبة للمطلوب وكون الترتيب بحيث يكون كل معلوم منها واقعا موقعه وبيان صحة جزئي النظر انما هو في ذمة
علم المنطق اذا عرفت ذلك فتقرير الجواب ان اختلاف الناس في ارائهم انما هو بسبب تركهم رعاية سلامة الجزئين او
غفلتهم عن شرايطها فلا يدل على كون النظر غير مفيد للعلم مع شرايطه الوجه الثاني ايضا ان النظر لو افاد العلم
لكان بافادة العلم اما ضروريا فيلزم اشتراك العقلاء فيه واما نظريا فيلزم التسلسل فاشار الى الجواب عنه بقوله مع [illegible]

مبنى فساد الشق الاول فانا متى اعتقدنا ان العالم ممكن وكل ممكن محدث حصل لنا بالضرورة العلم بان العالم محدث وكذا متى علمنا لزوم شئ لشئ ثم علمنا وجود الملزوم حصل لنا العلم بوجود اللازم بالضرورة ثم لو علمنا انتفاء اللازم حصل لنا العلم بانتفاء الملزوم بالضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء فى الضروريات لان كثيرا من الضروريات يتشكك فيه العقلاء اما الخفاء فى تصورات الاطراف او غير ذلك نعم فساد احدها اى مادة النظر او صورته قد يحصل ضده اى ضد العلم وهو الجهل المركب كما انه يحصل العلم ايضا القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرايطه يستلزم العلم اختلفوا فى ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل فقال الامام يستلزمه لان من يعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم مستغن عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة يستلزم والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرايط ضرورى سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما فى المثال المذكور واما الثانى فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التى يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما فساد الصورة فظاهر كما مر واما عند فساد المادة فقط فان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر قال فى شرح المقاصد والتحقيق انه لا نزاع فى ان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئى كما فى المثال المذكور ومراد نافى الايجاب الكلى العلم اللزوم فى بعض المواد فان القابلين بانه لا لزوم اصلا يدعون اللزوم الذى منا انما هو صفة فى الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها انما هى لها ثبات فى الماسخ كما وجد يكون منا انما هو للاعتقاد الذى به ما بين المطلوب والا لما انتفت الا لالة الذين يظهر الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطا اولى بان يستلزم نظرهم فى الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها

فيها وهذا بخلاف الدليل فان لزومه الدليل ووجه الدلالة فى ذاته هو حقيقة المقدمات فى المثال المذكور فلا نزاع فيه وحصول العلم الصحيح واجب المتفقون على ان النظر الصحيح مفيد للعلم اختلفوا فى ان حصول العلم عقيبه هل هو على سبيل الوجوب عقلا او عادة وعلى الاول هل باعداد النظر او بسببيته الاول مذهب الحكماء الثانى مذهب المعتزلة القائلين بالتوليد الثالث مذهب الاشاعرة والظاهر ان مختار المصنف هو مذهب الحكماء وفى الحواشى الشريفية ان المصنف اختار ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة هذا واعلم ان ههنا مذهبا رابعا اختاره الامام الرازى وذكر الغزالى انه مذهب اكثر اصحابهم وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب لا بطريق التوليد على ما هو راى المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضى وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون علة له او مولدا وصرح بذلك الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادى فيصير هذا هو المذهب الثالث كذا فى شرح المقاصد ثم قال واستدل الامام على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث فمع حضور هذين العلمين يمتنع ان لا يعلم ان العالم حادث والعلم بهذا الامتناع ضرورى وعلى بطلان التوليد بان العالم بنفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته بناء على شمول قدرته انتهى ثم ان صاحب المواقف نقل ايضا هذا المذهب ثم قال وهذا ايضا لا يمتنع مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا لا موجبا انتهى وانت خبير بانه يمكن ان يقال لعله يقول بالاعداد للنظر كالحكماء فان القول بالاعداد لا ينافى نفى التوليد وهذا ظاهر ولا القول باستناد الكل اليه تعالى فان كون المصدر باعداد شئ لشئ فالفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء هو ان فيضان العلوم علينا مستند عندهم مبدؤه على مستند اليه تعالى هو الواسطة فى افاضة العلوم والكمالات من الله تعالى وعلى هذا المذهب لو التزم متابعة الاشعرى فى استناد الجميع اليه تعالى ابتداء لا يلزم القول بهذا الواسطة واما استناده هذا المذهب القول

لا ينافى كونه ابتداء وانما المنافى له هو الصدور بتوسط شئ آخر

بالفاعل المختار فالجواب عنه على ما فى شرح المقاصد ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لا ينافى كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه كالملزوم ويخلقه كسائر اللوازم المكتسبة كوجود الجوهر لوجود العرض والجملة جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او بلا وسط انما المنافى له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يمكن من تركه اصلا وتوجيه هذا الاعتراض لا يدفع ملاحظة اللزوم بين الممكنات فلم يكن بتصور الاثر مستلزما تصور الاب وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر او غير ذلك هذا ولما استدل الامام على بطلان التوليد بما مر فالتحقيق فيه انه على القول باستقلال العبد فى افعاله انما هو على المعتزلة واما على القول بعدم تاثير العبد لا باستقلال وهو الحق على ما سيأتى فالجواب عنه ان كون الشئ مقدورا لله تعالى اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلا ينافيه وقوعه من غيره بان يكون بذلك الغير واسطة فانما ينافيه لو كان الوقوع على الاستقلال من الغير وليس فليس ثم انه قد احتجت الاشاعرة على المعتزلة بان النظر لو كان مولدا للعلم لكان يتذكر النظر ايضا مولدا له وهو باطل اتفاقا واجاب المعتزلة عنه بانه مع كونه قياسا فقهيا فالفرق ظاهر وهو ان النظر ابتداء مقدور لنا ولهذا تولد العلم وتذكره غير مقدور لنا فلا نولد ولو كان احيانا مقدورا هو ايضا يولد فان اباهاشم صرح بان التذكر السابق للعلم بلا قصد لا يولد العلم لكونه من فعل الله ومع قصد واختيار يولد لكونه من فعل العبد وايضا هناك اى عند تذكر النظر مانع من توليد العلم وهو لزوم تحصيل الحاصل بخلاف ابتداء النظر لكونه سابقا على العلم فلا يلزم ذلك هذا ولما وجب حصول العلم من النظر الصحيح المقرون بالشرايط الممكن رعايتها وتحصيل مقدماته الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بالضرورة شاعرية المنطق هو كاف فى افادة العلم على الاطلاق سواء كان فى المعارف الالهية او غيرها ولا حاجة الى المعلم على ما يقوله الملاحدة ولا يخفى ضعف قولهم بعدما ذكرنا فلا حاجة الى طويل الاستدلال على بطلانه الا ان يريد ابطال خلاف ما يتبادر منه وفى الشرح القديم انهم يعترفون باستلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون هذا وحده لا يجزى ولا يجدى

ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم كقول النبى صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا قائلين بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم ولو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج فى ذلك اليك انتهى وقال المحقق الشريف ان هذا الشارح لما ذكر المصنف نقل الحاصل تاويلا لكلامهم انتهى وانت خبير بانه على هذا التاويل لا يتم دعويهم ان فى كل عصر لا بد من معلم على ان يكون فى ذلك التعليم وجد معلم فى زمان من الازمنة وهو النبى فلا يثبت لهم بذلك وجوب الامام مطلقا فضلا عن امام فى كل زمان ثم قال الشريف الحق ان التعليم فى العقليات ليس بضرورى وقال المحشى وذلك لاجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على ان معرفة الله تعالى بلا معلم تجب بحسب الايات الامرة بالنظر فى معرض الهداية الى طريق النجاة متكررة بلا ايجاب تعليم واما عدم قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس فلانهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح ابن الله اولانهم كانوا يمتنعون عن الاقرار بالرسالة وسائر حقوق الكلمة انتهى والقول بالمعلم يوجب التسلسل تارة والدور او التسلسل اخرى اما الاول فلان نظر المعلم ايضا يحتاج الى معلم آخر اذ المفروض ان النظر مطلقا غير كاف وهذا غير وارد عليهم لجواز ان يكون نظر المعلم كافيا دون غيره لكونه مؤيدا بالخاصية تقتضى كمال عقله او ينتهى سلسلة التعليم الى معلم لا يكون علمه بالنظر بل بالوحى واما الثانى فلان العلم بصدق المعلم الاول لا بد منه لما ان يحصل بالنظر او باخباره وكلاهما دور اما الاول فلان افادة النظر يتوقف على تعليم المعلم وتعليمه يتوقف على صدقه الذى لا يحصل الا بالنظر واما الثانى فلان اخباره لا يفيد الا بعد العلم بصدقه واما ان يحصل باخبار معلم آخر فيتسلسل ولا يكفى الانتهاء الى معلم مؤيد بالمعجزة لانه لا بد من النظر فى معجزته الذى لا يتم الا بتعليم المتوقف على اخباره فيعود الى القسم الاول ويدور فان قلت قد يتدارك العقل قوله فى افادة العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات لعلم العقل بالنظر فيها صدقه قلت المقدمات الموضوعة ما لم يعلم صدقها وصحتها

لا يفيد علما البتة فكيف يمكن ان يعلم منها صدق واحد وأما ما قيل من ان كلامهم في المعارف الالهية الغائبة عن الحواس
وصدق واحد واما ما قيل المعلم فليس منها بل هو مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال فالجواب عنه ان صدق المعلم لا
يعرف بمشاهدة الاحوال بل لا بد من النظر فيها ومقدمات النظر مطلقا غائبة عن الحواس لكونها معقولات كلية نعم
قد يكون مقدمات بعض الانظار قريبة المأخذ سهلة التحصيل وبعضها بخلاف ذلك ولا بد في الجميع من الانتهاء
الى العلوم الضرورية والتفاوت بكثرة الوسائط وقلتها والصعوبة وعدمها راجع الى ذلك ومع ذلك فالكلام
ليس في اعانة التعليم على النظر بل في توقف النظر على التعليم وايضا الكلام في صدق المعلم عن الله والعلم بهذا مجموع
المعارف الالهية لا بعضها بل من ابعضها فان العلم بحجية الرسالة لا يتوقف على جميع المعارف الالهية بل على كلها نعم وان
لم يكن النظر حاجة الى المعلم لكن لا بد فيه من ترتيب المقدمات التي هو الجزء الصوري ولا يكفي مجرد حضور المقدمات
التي هي الجزء المادي والا لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء لحصول الضروريات التي هي مبادي الكسب لكل واحد
على السواء ولتشاركنا لا اشكال في الجلاء والخفاء وانما قال ذلك دفعا لما قيل من انه لا حاجة الى الجزء الصوري
والا لزم التسلسل لو اشترط الشيء بنفسه وهو سهو فان التسلسل انما يلزم لو قلنا بافتقار كل ترتيب الى ترتيب ليس
كذا بل المفتقر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة كذا في شرح العلامة وشرطه او شرط النظر مطلقا سواء
كان صحيحا او فاسدا اذ لا بد اعلى شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم الغفلة الى غير ذلك امور الاول عدم الغاية
وهي العلم المطلوب بالنظر من حيث هو مطلوب به والا لزم تحصيل الحاصل فان قلت قد يتفق لمن نظر الى الادلة
المتعددة على مطلوب واحد قلت ذلك اما بقصد تعاضد الادلة وحصول الاطمينان او حصول العلم بجهتها
فيها او النظر وحده لا انه الدليل الثاني على ما قاله الامام الى غير ذلك والثاني عدم ضدها وهو الجهل المركب
بالمطلوب لان صاحبه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه عن الاقدام على النظر لا اشكال على الابتداء وعند ادعاء

لكونه

لكونه منافيا للشك الذي هو شرط النظر عنده فان قلت الجاهل بجهله يعرف في طلب مقدمات حاصلة عنده او
ملتفة اليه وعنبها فانها لا غرض خصوصية ما يؤدي اليه فادية الى اليقين بخلاف اعتقاده فيه وليحمل المركب
فقد يحضر المبادي عليه مترتبة فينتقل منها الى المطلوب قلت اما الاول فهو من رعاية التخيلة واما الثاني
فهو الحدس وليس شيء من ذلك بنظر في الثالث حضورها اي يوجبها من حيث هو مطلوب بالنظر وذلك لامتناع
طلب المجهول مطلقا وعدم المشهور الثالث من شرائط النظر على الاطلاق ولما النظر الصحيح فشرطه ان يكون نظر
في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى
المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصل لنا قضيتين احديهما ان العالم حادث والاخرى
ان كل حادث له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق
وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم
وحدوثه الذي هو سبب الحاجة الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الثلاثة الاربعة امور متغايرة ويجب الاضافة
ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات ولنفاستها المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اجمع المتكلمون
على وجوب النظر في معرفة الله واختلفوا في انه هل هو واجب عقلا ام شرعا فذهبت المعتزلة الى الاول واهل
السنة والاشاعرة الى الثاني واما وجوب المعرفة فاجمعوا على الامر واستدلت المعتزلة على الوجوب العقلي
بوجهين الاول تقريره ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لكونها مما يتوقف عليه الواجب عقلا احدهما دفع الضرر
المظنون وهو خلاف العقاب في الاخرة حيث اخبر بذلك جماعة كثيرون ومن خوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف
الامم في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال فان هذا الخوف من العرض هو يقيد
العقل على دفعه عن نفسه فلو لم يدفعه كان مستحقا لان يلومه العقلاء وثانيهما شكر المنعم فان كل عاقل يرى عليه نعما جليلة

من الوجود وتوابع الوجود من القوى الروحانية الجسمانية والمشاعر الحسية والعقلية وما يتم به امر معاشه من المآكل
والمشارب والملابس والمراكب وما يتمتع به من اللذات الجسمانية والعقلانية والتمويلات المالية والكمالية كل ذلك
مما يعلم يقينا انه ليس منه بل من غيره فلو لم يعرف ذلك الغير المنعم عليه بتلك النعم ولم يذعن بانعامه عليه لم يتقرب
الى مرضاته لذمه العقلاء قاطبة لاستحق ان يسلب تلك النعم منه وقد يعبر الضرر المظنون بخوف زوال تلك
النعم ايضا فلا يحمل على الاول الا نسلم ظن الخوف في الامر الاغلب اذ الاليق بالنفوس والاختلاف مما يترتب عليه من
الضرر ما بالصانع وما يترتب في الاخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يفيد بحصل الى العقل على
تقدير الوصول لاحتمال الكذب الصدق ولو سلم الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم
فخوف العقاب والاختلاف بحاله والعناد زيادة وعلى الثاني اي العقل والنقل لا اجماعا ان على ان شكر المنعم
ليس بواجب اما العقل فلان الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا به ولانه كالاستهزاء
لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه ومثال الشاكر الاكمل فقير حضر على مائدة سلطان يملك
المشارق والمغارب لمغارب ويحوي ما يحمله الكون نعيتا ولقمة منها العفة ثم طفق بذكرها على رؤوس الاشهاد
ويدل على تحريكه امكنه شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منها استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان
الدنيا وما فيها اقل من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من حركات الانملة بالقياس
الى الملك وايضا الشكر باستعمال الجوارح وسائر ما يتوقف عليه يتصرف في ذلك الغير واما النقل فما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فان نفى التعذيب مطلقا قبل بعث الرسل صريح في انه لا وجوب عقلا والا لثبت قبل البعثة
ولزم التعذيب باخلال الواجبات العقلية مع امتناع العفو عندكم اقول الجواب عن الاول هو انه يمنع ظن
الخوف مكابرة اذ الشاكر بالاختلاف في الصانع وما يتبع النفوس بما غاب الخبر وذلك معلوم عادة وما عدم الضرر

عقلا

عقلا والعبرة بالوقوع لا بالقرينة وكذا من لم يصل اليه الاخبار بذلك اقل قليل بل نادر جدا واذا وصل فاحتمال الصدق
كاف في ظن ضرر الخوف ولا يجب دفعه كما لا يخفى على المتأمل على ان احتمال الضرر ايضا كاف واحتمال الخطأ في المعرفة
في نفس الامر لا ينافي كون المعرفة المقطوعة الصواب باعتقاد العارف واقعة لخوف الضرر مع ان سد طريق الخطأ حاصل
بمراعاة القانون العاصم عن الخطأ اما من الدليل الاولي العقلي فهو ان احتمال عدم وقوع الشكر لائقا لا ينافي
كون الشكر المظنون كونه لائقا واقعا لاستحقاق الذم ولضرره خوف تركه وذلك ظاهر واما حديث كون الشكر
كالاستهزاء والتمثيل له بفقير حضر مائدة الملك فالجواب عنه ان الدنيا وما فيها وان كانت عند الله تعالى اقل من تلك
اللقمة عند الملك الا ان العبرة انما هي بها بالنسبة الى العبد والفقير لا بالنسبة الى الله تعالى والى الملك بل
ينعكس الامر فان ما اعطاه الله العبد من الدنيا وما فيها انما هو جميع ما يحتاج العبد في وجوده وبقائه مدة العمر
بل ابد الدهر بخلاف ما اعطاه الملك الفقير من اللقمة فانه ليس جزءا من الف الف جزء مما يحتاج اليه الفقير في يوم
واحد بل في ساعة واحدة كما لا يخفى على من له اطلاع على ما يحتاج اليه الانسان في وجوده وحيوته في ساعة واحدة
فضلا عن مدة العمر والتصرف في تلك الغير اذا كان في طلب مرضاته باعتقاد المتصرف لا يحتاج الا لاجل العقاب
منه بالضرورة ولما عن الدليل النقلي فهو ان نفي وقوع التعذيب لا ينافي ثبوت استحقاقه المعتبر في الوجوب العقلي
ومن قال بامتناع العفو فانما قال بمعنى التعذيب المستحق بعد البعثة بل نقول هذه الاية تدل على ثبوت الاحكام العقلية
فانه لو لا ثبوت الاحكام الا بالشرع لما كان استحقاق التعذيب الا بالشرع واذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتا
قبل الشرع لم يكن لنفي التعذيب قبل الشرع معنى اذ لا يعقل التعذيب من غير استحقاق هذا فثبت ان معرفة الله
واجبة عقلا لانه شكر على نعمه وليدفع ضرر خوف الجهل به وهذا الوجوب مطلق كوجوب الصلوة لا وجوب مقيد كوجوب
الزكوة وذلك ظاهر وهذا اي المعرفة لا يحصل الا بالنظر لكونه كسبية غير ضرورية لا محالة وما لا يحصل الواجب المطلق

الابد يقال له مقدمة الواجب المطلق فهو واجب ايضا كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فان قيل لا نم ان وجوب
المعرفة وجوب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك او بحال عدم المعرفة
للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل وايضا لا نم ان النظري لا يحصل الا بالنظر بل قد يحصل
بالالهام على مارآه البراهمة او بالتعليم على مارآه الملاحدة او بتصفية الباطن على ما رآه المتصوفة قلت الجواب عن الاول
انه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب
على تقدير الاتيان به بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر
بمعنى انه لو بذل وجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا بالمعنى المراد وعن الثاني ان كل ذلك يحتاج الى معونة النظر
فان الالهام على تقدير ثبوته لا يعلم صاحبه انه من الله تعالى فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وله
لو تقيد على تقويم وتحرير وكذا الحال في التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى توديهم
الى عقايد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر بل التحقيق ان التصفية ان انفكت عن النظر لم يحصل منها علم اصلا
واما القائل بالتعليم فهو لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول المعلم
ويشبه النظر بالبصر والنظر بالبصر وقول المعلم بالشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا يحصل المعرفة
الا بمجموعهما وقد يجاب عن الثاني ايضا بان المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام
من فعل الغير فليس مقدورا لنا واما التصفية فتفتقر الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلا يحمل المزاج
فهي في حكم ما لا يكون مقدورا او بان يخص وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر بان لا يكون ممكنا
الا منه كجمهور الناس ومن خصه الله بغيره من الطرق النادرة التي تتوصل الى معرفته لم يجب النظر عليه هذا فان قيل
لا نم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح

بعدم وجوبها

بعدم وجوبها ولا استحالة فيه فان المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة لا وجوبه بدون وجوبها فان عدم
وجوبها لا يستلزم عدمها كما ان وجوبها لا يستلزم وجودها لا يقال يلزم من وجوبه بدون امكان وجوبه بدون
وجودها الذي هو المحال لذاته فيلزم امكان الممتنع لذاته وهو محال وذلك لانه لو كان واجبا بدون وجوبها لجاز
تركها مع بقاء التكليف عقلا او شرعا بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها فاذا كان
التكليف بالاصل باقيا مع عدم المقدمة يجب ان يكون وجود الاصل ممكنا مع عدم المقدمة والا يلزم التكليف بالمحال
لانا نقول عدم جواز ترك الشيء عقلا او شرعا قد يكون لكونه لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه لا بمعنى تعلق
خطاب الشرع او حكم العقل به على حدة على ما هو المتنازع فيه قلنا اذا كانت المقدمة سببا للواجب ممتنعا تخلفها عنه
وليس في وسع العبد تحصيله الا بمباشرة سببه كان ايجابه ايجابا للمقدمة في الحقيقة لكون القدرة متعلقة بها اي القدرة
على السبب باعتبار القدرة على السبب لا باعتبار ذاته فالخطاب والحكم وان تعلق في الظاهر بالمسبب لكن يجب صرفه
بالتاويل الى السبب اذ التكليف لا يتعلق الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان ذلك تكليفا بايجاد سببه
كمن يؤمر بالقتل فانه امر له بتقديره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اعناقا واما اذا كانت
المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا مما يتعلق به القدرة بحيث
ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة والنظر بالنظر الى المعرفة من قبيل القسم الاول فكان ايجاب المعرفة
في الحقيقة ايجابا للنظر وهو المطلوب وتلخيص هذا الكلام بهذا الوجه ان معرفة الله تعالى واجب عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر
وما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب فالنظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا وهو المطلوب والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله
ما يتوقف عليه العقلي الوجه الثاني تقريره ان النظر في معرفة الله تعالى واجب اتفاقا فاما بالعقل او بالشرع اذ لا ثالث
يصلح مناطا للاحكام لكن الثاني اعني ثبوت الوجوب بالشرع يستلزم انتفاءه لانه لو كان وجوبه بالشرع لتوقف على العلم

بثبوت الشرع والعلم بثبوت الشرع لكونه نظريا يتوقف على وجوب النظر اذ لولا وجوب النظر لكان المكلف ان يمتنع
عن النظر فلا يثبت عنده الشرع وهذا النظر هو من جملة النظر في المعرفة المحتج فيلزم توقف وجوب النظر على وجوب
النظر وهو دور واثبات الشيء بثبوت نفسه وما يتوقف ثبوته على ثبوت نفسه فهو غير ثابت بالضرورة فلو كان ثبوت
وجوب النظر بالشرع لكان غير ثابت على كل تقدير فتعين الثاني اعني ثبوت وجوبه بالعقل وهو المطلوب والى
هذا الوجه اشار بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته اي ولانتفاء الوجوب الشرعي على تقدير ثبوت الوجوب
الشرعي وهو ضد المطلوب لكونه ضدا للوجوب العقلي الذي هو المطلوب وقوله كان التكليف به اي بالنظر
عقليا معلل الحجاج اعلم ان هذا الدليل من المعتزلة مذكور في كتب القوم بعبارات وتقريره هو انه لو لم يجب النظر
الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم اذ يقول المكلف لا انظر ما لم يجب النظر ولا يجب النظر
على ما لم يثبت الشرع عندي اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر وليس لا انظر الى ان يلزمني النظر
لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس فيضع له النبي مقدمات ينساق اليها ذهنه بلا تكلف ويفيد العلم
منه التعريف لانا نقول لو سلم ذلك فللمكلف ان لا يصغي اليه ولا ياثم بتركه اذ لا وجوب اصلا ما الفرق بين
هذا التقرير والتقرير الاول ان اللازم على هذا التقرير بالذات انتفاء الثبوت الشرعي هو افحام الانبياء عليهم السلام
وان كان يلزم من افحامهم انتفاء الثبوت الشرعي ايضا وعلى التقرير الاول هو انتفاء الثبوت الشرعي وان كان
يلزم منه افحام الانبياء فالثبوت الشرعي على تقرير المصنف من الامور التي يلزم من فرض وجودها عدمها وعلى
تقرير المعتزلة من الامور التي يلزم عدمها لاستلزامها المحال لا من قبيل اللازمين والشارح القوشجي
لم يفرق بين التقريرين حتى قرر كلام المصنف بتقرير المعتزلة ثم اعترض عليه بان انتفاؤه انما انتفاء الثبوت الشرعي على
لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء واما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم انتهى فان قيل على الوجه

الثاني

الثاني انه مشترك الالزام اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اذ ليس ضروريا بل يحتاج الى الاستدلال فاذن يجوز الافحام
فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر والجواب انه ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل لا
يمتنع ما لم يجب لكن الوجوب ثابت في نفس الامر نظر او لم ينظر علم او لم يعلم وليس ذلك من تكليف الغافل فان الغافل الذي
لا يجوز تكليفه اصلا هو من لم يفهم الخطاب او لم يصدق به وهذا قد فهم وخوطب بالتكليف حقيقة وحكما فاندفع الاشكال
عن المعتزلة ايضا وقد يجاب عن الاول بما من النقض فهو انه انما يكون كان المكلف على تقدير الوجوب العقلي الامتناع عن النظر
لو لم يجب عليه شيء بلا نظر ايضا لكن دفع ضرر الخوف واجب عليه بشهادة العقول من غير نظر بل بحسب الفطرة
فان الانسان مطبوع على عدم صبره في ترك ذلك الدفع في نفسه فليس له الامتناع من النظر المنتج ترك ضرر الخوف
واما عن الحل فهو ان الامور الشرعية ليست من قبيل الامور التي هي بحسب الطبع بل من الامور التي هي بحسب الوضع ونفس
الامر والامور الوضعية انما هي باعتبار واضعها وذلك انما يحصل بالعلم بواضعها من حيث هو واضع فما لم يحصل
العلم بواضعها لم يحصل لها من حيث هي امور وضعية تحقق في نفس الامر والوجوب الشرعي انما يتحقق من حيث هو شرعي
بالعلم بالشارع من حيث هو شارع وليس له من حيث هو كذلك ثبوت في نفس الامر بدون تحقق الشارع المعلوم كونه
شارعا واقعا فلا يمكن ان يثبت على المكلف وجوب شرعي في نفس الامر بدون علمه بالشرع فما لم يحصل له العلم بالشرع
من حيث هو لم يجب عليه شيء من الواجبات الشرعية في نفس الامر وان لم يجب عليه شيء في نفس الامر كان له الامتناع
عنه وهذا بخلاف الواجب العقلي فانه كونه بحيث يذم العقل تاركه ويقتضيه في نفس امره فاذا كان شيء كذلك فهو واجب
عقلا في نفس الامر على المكلف ليس له الامتناع عنه سواء كان بديهيا او نظريا اذ لو امتنع عنه لكان في نفس الامر مذموما
عند عقله وملوما في نفسه واما اذا لم يكن للعقل حكم ولم يثبت له ذم ولوم بل انحصر جميع ذلك فيما يكون بحسب الشرع
فقط ولم يثبت بعد بشرع عند المكلف فليس له مانع عن الامتناع الا في نفس الامر ولا افحام عنده هذا ولبحث الشارع

بوجهين عقلي ونقلي اما العقل فقريب من ادلة مجوزي المعتزلة وهو ان المعرفة لحيث اجماعا من المسلمين ويؤيد
ذلك قوله تعلى فاعلم انه لا اله الا هو وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب كوجوبه في النظر في معرفة الله واجب سمعا وهو المطلوب ووجوه الاعتراض
عليه بعضها مشترك بين دليلهم ودليل المعتزلة وقد مرت مع الجواب بينها وبعضها
مختصة بدليلهم فمنها ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لانه اما ان يكون بايجاب الله
تعلى وهو اما للعارف وهذا تكليف بتحصيل الحاصل واما لغيره وهذا تكليف
للغافل واجيب بانه ليس هذا من قبيل تكليف الغافل كما مر ومنها منع قيام الدليل
على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تعلى فاعلم انه لا اله الا هو فلانه ليس قطعي الدلالة
اذ الامر قد يكون لا للوجوب والعلم يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل
بالتقليد واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل بطريق
الاحاد فللخصم ان يمنعه بل تدعى الاجماع على الاكتفاء بمطلق التصديق فان الصحابة
والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق
والاستدلال واجيب بان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع
عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع
وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك بل هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة
من الادلة الاجمالية كما اشير اليه بقوله تعلى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله وكما نقل عن اعرابي ان البعرة تدل على البعير واثار الاقدام

على المسير

172

على المسير سماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع العليم الخبير نعم لو كلفوا قاصرين عن تفصيل الادلة
وتلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرايط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقريب الشبهة باجوبتها
على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال بل الحق ان المعرفة
بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من الزام
الخصم وازاحة الشبهة والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض ومنها المعارضة الدليل
وجوب النظر وذلك ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية على ما جعله المتكلمون
بدعة في الدين لم ينقل عن النبي والصحابة والخلفاء الراشدين ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا التوفر الدواعي
على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها واجيب بمنع عدم النقل بل تواتر انهم كانوا يبحثون
من دلايل التوحيد وما يتعلق به والقران مملو منه وهو ما يذكر في كتب الكلام لا تقطر من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم
انهم لم يدونوها ولم يشتغلوا بتقرير المذاهب وتحرير الاصطلاحات ولم يبالغوا في تفصيل الاسولة وتلخيص الجوابات
لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان انوار العرفان والتمكن من
مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من الشكوك والشبهات في كل حين مع قلة عناد المعاندين
وقلة تشكيك المشككين بخلاف زمان من بعدهم الى زماننا هذا حيث كثرت المذاهب والمقالات وشاعت
المنازعات والمجادلات فاحتيج بالتدريج لاهل الاعصار التالية جميع ما حدث في زمان والقرون الخالية
فاحتيج الى تدوين مسائل الكلام وتقريبها الرد على كل جهة من النقض والابرام فان ادعى ان هذا التدوين بل عقد
هو بدعة حسنة وذلك بعينه كالاشتغال بتدوين الفقه واصوله وترتيب ابوابه وفصوله فانه حدث بعدما لم يكن
كما ليس لك ان تقدح في الفقه ليس لك ان تقدح في الكلام واما النقل فالاستدلال بالظواهر كقوله تعم

الاسولة

ثم انظروا في السموات والارض وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فامر بالنظر وهو للوجوب
ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال النبي ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد على ترك التفكر في دلايل المعرفة فيكون واجبا اذ لا وعيد على ترك غير الواجب
ولا شك في كون هذا الدليل ظنيا غير مفيد للقطع والحق ان الوجوب يثبت بما ورد من الظواهر حيث وقع تطابق
العلم او اليقين دليل عقلي وهو الظن وهو ما عدا اليقين من التصديقات فان اطلاقه عليه شايع ايضا اشارة الى
للوصل الى التصديق ويسمى حجة لكونه حجة على الخصم وكون الكسب فيه ظاهرا اذ الكل لا يختلف فيه بخلاف
التصور فانه مطلوب التصديق وليس الكسب فيه ظاهرا فاختلف فيه فان كان ملزوما العلم بالتصديق الاخر
الذي يسمى نتيجة يسمى دليلا وان كان ملزوما الظن به يسمى امارة وقد يطلق على ما يلزم منه العلم او الظن او الفكر
الذي يتألف منها كل من الملزومين لها عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر ولها مركبة من العقلي والنقلي
كقولنا العالم الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف محال لاستحالة الدور
اي لان النقل لا يفيد العلم بصدق الرسول وهو على تقدير كون النقل صرفا مستفاد من العقل بل من النقل مثلا
الدور ومن جعل كونها عقلية صرفة اراد كون المقدمات القريبة كلها كذلك اذ لا منافاة لكن الموصل بالحقيقة هو ما كان
من القريبة والبعيد دون القريبة وحدها قال شارح المقاصد وطريق التقسيم ان مقدمات المطلوب ان كانت بحكم
العقل بطريق لا بالنقل ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد في نفسه
سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج ويكون نعيم الدار والاثاث توقف عليه
ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما يتوقف عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة وهو ذلك فطريق
اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل وقد يفيد النقلي القطع اتفاقي الادلة

عليه

الدليل

173

الدليل النقلي الظن وقد افادة القطع خلاف والاكثر انه لا يفيد لتوقفه على العلم بعصمة رواة وضبع مفردات تلك
الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق المعاني المفهومة وتعرضها واعرابها وبارادة المخبر تلك المعاني والعلم بها
يتوقف على عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي وهذه كلها ظنية والحق انه قد يفيد
القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات
المفردات وهيئات التركيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القراين بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب
الصلوة والزكوة وهو حاصل في التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم
انه لا اله الا الله وقل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم كيف ولو صح ما قالوا لم يحصل الجزم بمراد متكلم
من كلامه اصلا وهو ظاهر البطلان ولما احتمال المعارض في الشرعيات لاجمال الدين من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم
الانتفاء بالضرورة من الدين فيما ذكرنا من الصلوة والزكوة وفي العقليات لنصوص التوحيد والبعث والعلم بانتفائه حاصل
حاصل عند العلم بالوضع والارادة وعند صدق المخبر على ما هو المفروض لان العلم يتحقق احد المتنافيين يفيد العلم
بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها
التصديق وحصول هذا العلم بناء على حصول العلم وهذا ان الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض
وعلم انتفاء ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال كما في شرح
المقاصد ويجب التأويل اي تأويل السمعي عند المعارض العقلي عما يوافق العقل لامتناع الجمع بينهما والا يلزم
انتفاء اجتماع النقيضين وعن كلهما معا والا يلزم ارتفاع النقيضين لكون مقتضى كل منهما نقيض المقتضى الاخر وترجيح
السمعي لانه يفضي الى القدح فيه بالقدح في العقل الذي هو اصله لا يقال ليس كل عقلي اصلا للسمعي فجاز ان يكون
اصله غير ما يعارضه فاذا رجح على معارضه لم يكن ذلك ترجيحا له على اصله فلا يلزم القدح فيه لانا نقول اعتبار

الاجر

القابل العقلية ليس باعتبار خصوص القابل باعتبار كونها مقطوعا بها عند صريح العقل فاذا لم يعتبر بطلانه قطعية موضع
لم يعتبر في ساير الموضع فتعين ترجيح العقل وتاويل السمعي اليه وهو اى ملزوم العلم او الظن وهو الدليل اما
قياس معروف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والحجة يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي
وشيماه اى الاستقراء وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال الكلي بان يتتبع حكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها
فيفيد اليقين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد كذلك او يعده الواحد ومثل
ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقر من الجزئيات على
خلاف ما استقرى منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما شاهدناه
كذلك مع ان التمساح بخلافه حيث يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومثل ذلك يسمى استقراء ناقصا والتمثيل وهو الذي
يستدل فيه بحال الجزئي على حال الجزئي الآخر ويسميه الفقهاء قياسا وهو اشتراكهما في امر آخر في علة الحكم وهي الكلي
الشامل لذينك الجزئيين وقالوا وجه الحصر في هذه الثلاثة انه لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة
وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث
عليهما وهو التمثيل فان قيل ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بالكلي على الكلي كما تقول ان هذين الكليين ان دخلا تحت كلي
ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم بينهما جزئيان له لان المراد بالجزئي ههنا هو المندرج تحت الغير والا فلا تعلق
بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون
بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت
باحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي قلنا المقصود اثبات الحكم لبعض افراد الانسان
لاختصاصه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الذي افاده الحكم بها عليه والحاصل ان الاستدلال

بمفهوم

بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كلا منهما جزئي لمفهوم الناطق فيرجع الى الاستدلال
بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ وقع كل منهما موضوعا للآخر
كليا وهو معنى الذي يعتبر فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا
وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل وكذا المنفصل لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا فالصواب
ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر او بالاستلزام الذي هو اعم فاما صريحا كما في
الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فالمعتبر اما الى
الاستلزام او الاشتمال كما كذا في شرح المواقف فالقياس اقتراني ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل
كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم او استثنائي ان كان احدهما مذكورا فيه بالفعل
كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج فالنهار موجود وهي بعينها مذكورة
بالفعل او لكن النهار ليس بموجود ينتج فالشمس ليست بطالعة ونقيضها وهي طالعة مذكورة بالفعل والاول
اي الاقتراني باعتبار الصورة القريبة وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بحسب نسبة الوسط الى الطرفين اربعة
يسمى كل منها شكلا وذلك لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الاول او محكوم
به فيهما وهو الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الثالث او عكس الاول وهو الرابع وباعتبار الصورة البعيدة
وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بحسب الحمل والاتصال والانفصال اثنان احدهما الاقتراني الحملي وهو
ما يكون مركبا من الحمليات الصرفة وثانيهما الاقتراني الشرطي وهو ما يكون مركبا من الشرطيات الصرفة او من
الحملي والشرطي وانما جعل المركب من الحملي والشرطي شرطيا لان النتيجة شرطية والاقتراني على ما هو الظاهر من الصناعة
والقياس بل هو الواضح جريان هذا التقسيم في كلا قسمي القياس فعلى هذا كان الاولى ان يجعل هذا التقسيم تقسيما

باعتبار المادة القريبة وهي مجموع المقدمات لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين خمسة احدها البرهان وهو
المؤلف من القضايا الواجب قبولها وهو يقيني مادة وصورة وغايته انتاج اليقين والثاني الجدل وهو المؤلف
من القضايا المسلمة بين الجمهور وهي المشهورات العامة او المسلمة بين طائفة مخصوصة كالفقهاء مثلا وهي المشهورات
الخاصة او المسلمة فيما بين المتخاطبين وهي المسماة بالمسلمات وهو مسلم مادة وصورة وغايته الالزام او دفع الالزام
والثالث الخطابة وهو المؤلف من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة والمشهورات في بادي النظر وهي
ظنية مادة وصورة وغايتها اقناع المسترشدين العاجزين عن درك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في معاشهم
ومعادهم والرابع الشعر وهو المؤلف من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة صادقة كانت او كاذبة مسلمة كانت او لا
وغايته قبض النفس او بسطها او حثها او زجرها الى غير ذلك من التأثيرات والمعتبر في مقدماته كونها مخيلة
سواء كانت قطعية الاستلزام او لا والخامس المغالطة وهو المؤلف من القضايا المشتبهة بالضروريات ويسمى سفسطة
وصاحبها الحق السوفسطائي في مقابلة الحكيم او بالمشهورات ويسمى شغبا وصاحبه المشاغب في مقابلة الجادل
وهذه هي الصناعات الخمس والثلاثة الاول اعني البرهان والخطابة والجدل هي المعتبرة من اقسامها وهي المشار اليها
بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ووجه ضبط انحصار الصناعات
في الخمس هو ان القياس اما ان يوصل الى تصديق او تخييل والموصل الى التصديق اما ان يوقع ظنا وهو الخطابة
او جزما وهو فان كان يقينا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة
واما الموصل الى التخييل فهو الشعر وباعتبار المادة البعيدة وهي مقدماته باعتبار مقدمة مقدمة لا باعتبار
مجموعها وهذا الذي ذكرناه في تفسير المادة القريبة والبعيدة موافقا للعلامة رحمه الله هو المراد مما قاله الشارح
القديم من ان القريبة هي المقدمات من حيث هي موقعة التصديق بالمطلوب او التخييل والبعيدة هي المقدمات

من جهة التصديق

من جهة ما يصدق بها او نحو من التخييل فتدبر اربعة المؤلف من المسلمات التي هي مادة البرهان والجدل والمؤلف
من المظنونات وما معها التي هي مادة الخطابة والمؤلف من المشبهات التي هي مادة المغالطة والمؤلف من
المخيلات التي هي مادة الشعر وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لمادة الجدل والبرهان قسما واحدا فيها
فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم بالنتيجة لا يقال الجزم بالنتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم كذا في الحواشي الشريفية واقول الفرق بينهما هو اعتبار المجموع
في المادة القريبة واعتبار مقدمة مقدمة في المادة البعيدة على ما ذكرنا فان المجموع في المادة القريبة المقدمات
التي هي المادة القريبة للبرهان لا يمكن ان يكون بعينها مادة قريبة للجدل والا لكان البرهان والجدل واحدا
فوجب اعتبار كل من المجموعين على حدة واما مقدمات من مقدمات البرهان فيجوز ان يكون مقدمة من مقدمات
الجدل فليتدبر والثاني اي الاستثنائي قسمان متصل ومنفصل هو ايضا قسمان غير حقيقي وحقيقي والمتصل
نتيجته امران احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وثانيهما
ما استثنى فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يقتضي صدق لا صدقا ولا انتفاء
وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه وكذا غير الحقيقي من المنفصل الذي هو القسم الثاني
من الاستثنائي على ما ذكرنا ينتج منه امران لان الغير الحقيقي من المنفصل قسمان احدهما مانعة الجمع وينتج فيه
استثناء عين كل من الجزئين نقيض الآخر لامتناع الجمع بينهما ولا ينتج استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم نقيض
الآخر ولا عينه لجواز الاجتماع بينهما وثانيهما اي من المنفصل حقيقة على الاضافة الى الغير اي الحقيقي المنفصل
ويمكن ان يقرأ بتاء التانيث على ان يكون صفة للمؤنث ومقدرة ونتيجته حقيقية وينتج من الحقيقي
استثناء عين كل من الجزئين على ما هو المراد من الانفصال الحقيقي والاجزاء اي الاستقراء والتمثيل يفيدان

نقيض الآخر واستثناء نقيض كل منهما عين الآخر لامتناع الجمع والخلو بين الجزئين

القطع لا اليقين واما الاستقراء فهو المراد به هنا هو الناقص لا التام فلما عرفت واما التمثيل جزئي يبنى و حكم جزئي اخر يبني لمساواته في حكم ذلك الاخر لاشتراكهما في معنى يبنى عليه وجامعا فلاحتمال ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في محله هذا الفن اي فن المنطق والعقل والتجربة مثلا برهان اي كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والحكم الاول مقدم عليه جزءه ونبه هنا ايضا بقوله لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال يعني لو لم يكن العاقل الذي هو المحل للصورة المعقولة اي المجردة عن العوارض المادية على ما مر مجردا بل كان جوهرا كان منقسما على ما هو شان الجواهر المادية فيلزم منه انقسام الصورة الحالة فيه من جهة انه لا باعتباره عروض طبيعة اخرى له على ما هو المراد من الحلول السرياني وقد مر جميع ذلك واذا انقسمت الصورة المعقولة الحالة في العاقل بانقسامه فاما الى جزء متشابهة مع كونه مباينة الوضع فيلزم عروض الوضع المجرد الذي هو الصورة المعقولة والى هذا اشار بقوله فان تشابهت اي اجزاء الحال الحاصلة من انقسام المحل عرض الوضع المجرد واما الى اجزاء مختلفة فيلزم ان يكون الحال اعني الصورة المعقولة مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل اما عدم التناهي فلكون انقسام المحل كذلك على ما هو شان الجسم واما كونها بالفعل فلكونها مختلفة الطبايع فلا يجوز انفصالها والى هذا اشار بقوله والا اي وان لم يتشابه الاجزاء تركب اي الحال وهو الصورة المعقولة مما لا يتناهى اي بالفعل كما عرفت فهو محال واما الحكم الثاني فقد نبه بقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل مجرد يلزم ان يصح كونه معقولا اذ المانع عن المعقولية انما هو القوة المادية ويحتاج تجريد العقل اياه عنها لتصير الماهية معقولة فاذا كانت هي في نفسها مجردة عنها لا محالة يصح ان تصير معقولة اذا قارنت عاقلا ثم ان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة والحكم بشيء على شيء يقتضي حضورهما معا فكل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره فيصح ان يكون

مقارنا

مقارنا للمعقول الاخر فيصح لو كان مجردا قائما بذاته ان يكون عاقلا اي مقرونا بالصورة المعقولة في الخارج لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة مقدمة عليها لكونها استعداد الماهية المطلقة مقدمة على المقيدة التي هي المقارنة في العقل فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل بواسطة فلا يمكن ان يتوقف عليها والا يلزم الدور فيتحقق صحة المقارنة في الخارج ايضا وذلك بان يحصل المعقول في المجرد القائم بذاته حصول الحال في المحل وذلك لان المقارنة على ثلاثة اقسام مقارنة المحل للحال ومقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين للاخر والمجرد لما كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة الشيء من القسمين الاخيرين بل ينحصر في القسم الاول على ما هو شان العاقل مع المعقول فيكون المجرد عاقلا له لا محالة وهو المطلوب ثم ان كل ما يصح ان يكون عاقلا لنفسه لان كل عاقل لغيره فيكفي يصح ان يكون عاقلا لغيره ممكنه ان يعقل انه عاقل لغيره وهذا يستلزم ان يعقل نفسه كما لا يخفى فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته واذا صح ان يكون عاقلا لذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقله لذاته لا يمكن ان يكون بحصول مثاله فيكون بحضور ذاته وذاته حاضرة دائما لا يغيب فيكون تعقله لذاته دائما فثبت المطلوب وهو ان كل مجرد عاقل اي بالفعل هذا ما قالوه في بيان كنه ذاته تعالى وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية انما يصح لو كانت ذاتية لها وهو ممنوع ثالثها انه يجوز ان لا يصح لذات المجرد الا المقارنة العقلية لا لتوقف المطلقة عليها بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الاخر كما لا يقبلها الا في ضمن القسم الاول وعدا بعها انه يجوز ان يكون لبعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه تعقل انه تعقلها والقياس على ما يجري الانسان من نفسه لا يفيد واقول يمكن دفع هذه الوجوه اما الاول فبان المانع من التعقل ليس في ذاته تعالى بل فينا كما صرح به واما الثاني فبان خواص الذاتي بالنسبة الى ما هو ذاتي له متحققة بين المقارنة المطلقة والخاصة فيجب تحقق الذاتية بينهما واما الثالث فبان المقارنة العقلية لكونها مقارنة احد الحالين للاخر احسن من المقارنة الخارجية

التي نحن بصددها اثباتها اعني مقارنة ذات المجردة للمعقولات لكونها مقارنة المحل مع الحال فلا معنى لان تأبى ذات المجرد عن الاشرف ويقبل الاخس بخلاف القسم الاول مع المقارنة فانها اشرف القسمين الاولين كما لا يخفى فلا يبعد ان يابى ذات المجرد عنها ويقبلها اياه واما الرابع فبان هذا الحكم اعني ان كل ما يعقل غيره يمكنه ان يعقل انه يعقل غيره قريب من البديهيات كما صرح به بعضهم فمنعه مكابرة هذا ثم اقول يمكن ان يبين صحة المقارنة لذات المجرد بعد اثبات صحة المعقولية له بان المعقولية مقارنة ما لاخر اعني مقارنة الحال للمحل وهي مستلزمة للمقارنة مطلقا المطلقة فاذا صحت المقارنة المطلقة في ضمن مقارنة الحال للمحل صحت في ضمن مقارنة المحل للحال بالطريق الاولى لكونها اشرف كما ذكرنا وهذا الوجه ما ذكره واسلم عن المناقشة واوفق الكلام المصنف كما لا يخفى

المسئلة الثامنة في القدرة على ما قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي اخص من القوة ويقع منها قابلة لوجب الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر بالا للشاهدة والاجسام في الاثار بل انما يؤثر باعتبار امر اخر ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة وضربها انها مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر وهي اما ان يؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه التاثير او يختلف فهذه اربعة اقسام احدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التاثير وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في التاثير وهي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة الثالث الصفة الغير المقترنة بالشعور المختلفة في التاثير وهي القوة النباتية الرابع الغير المقرونة بالشعور المتشابهة في التاثير وهي القوة الطبيعية فالقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف عليه تاثير القدرة وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى الطبيعية قيل وهي ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة فالقوة الفلكية قدرة على التفسير الاول دون الثاني والقوة النباتية بالعكس والقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين والقوة العنصرية ليست بقدرة على التفسيرين كذا في

وفي شرح المقاصد

وفي شرح المقاصد ايضا مثل ذلك حيث قال اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها القصد والشعور وفسر القدرة بصفة تؤثر على وفق الارادة وبعضهم اختلاف الاثار فسرها بصفة يكون مبدأ الافعال مختلفة ثم ذكر تفريع القوى الاربع على التعريفين ولا يخفى بعد التفسير الثاني ولا يبعد ان يكون مراد المفسر الثاني اعتبار الاختلاف مع الارادة فان الارادة قد يكون متفقة كما في الحيوان وقد يكون غير متفقة كما في الفلك فال التفسير الاول الى ان القدرة صفة تؤثر وفق الارادة مطلقا سواء كانت متفقة او لا ومال التفسير الثاني الى انها صفة تؤثر وفق الارادة المنفقة فقط فعلى الاول يتحقق القدرة في الفلك ايضا وعلى الثاني يختص بالحيوان هذا ثم انه اورد في المواقف على التفسير بين القدرة الحادثة على راي الاشاعرة فانها لا يؤثر وليست مبدأ الاثر واجاب في شرح المقاصد بان المراد ليس التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك الا انها لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى والنزاع في انها بدون التاثير هل يسمى قدرة ام لا لفظي بل واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا للمعنى الذي به يتمكن الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة من باب الحركات ولهذا المعنى المسمى بالقوة مبدأ واصل هو القدرة اعني كون الحيوان بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك ولازم هو ان لا ينفعل الشيء بسهولة ولا ينصف فان من زاول الحركات الشاقة انفعل عنها فسمى ذلك عن اتمامها فلا جرم كان اللانفعال دليلا على الشدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ اعني القدرة والى ذلك اللازم اعني اللانفعال ثم ان للقدرة وصفا كالجنس وهو الصفة المؤثرة ولازما هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل منه بالامكان فكان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة من القدرة الى جنسها اعني الوصف المؤثر مطلقا والى لازمها اعني الامكان وحده فقالوا للابيض انه اسود بالقوة ونحو الحصول فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا لان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة بالفعل فالمسمى الامكان قوة سمي ما تعلق

بل المكان اعني الحصول والوجود فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط بالحال ان يكون ضلعا المربع مخصوص وبعضها غير صالح له سموا ذلك المربع فوق الخط الذي يصلح ان يكون ضلعا له كانه امر ممكن فيه وخصوصا اذا تخيل ان حدوث هذا المربع انما هو بحركة ذلك الخط على مثل نفسه فالقوة بالمعنى الاول يقابلها الضعف وبالثاني العجز وبالثالث سهولة الانفعال وبالرابع عدم التاثير وبالخامس العزيمة وبالسادس عدم كون الحاكان هذا حاصلا ما في الشفاء واعلم ايضا ان القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوى الفعلية والانفعالية اعني التي هي مبدأ الفعل او الانفعال فلذلك اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقد صرح بعضهم بان القوة المؤثرة تطلق على القوة الانفعالية واعلم انهم ارادوا بالتاثير ههنا التغير مطلقا سواء كان تاثيرا او تاثرا هذا وتفارق القدرة الطبيعية وكذا تفارق المزاج المقارن للشعور بعد موافقتها اياهما في كونها صفة مؤثرة وتفترق عن مقارنة الشعور في الاول والمغايرة في التابع في الثاني فهذا اشارة الى ترتيب اللف وانما كان تابعا للقدرة اي اثرها مغاير التابع المزاج واثره لان المزاج كما مر كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع فيكون من جنس الكيفيات المحسوسة واثره من جنس اثرها وتابعها انما هو فيما يجانسها بخلاف القدرة واثرها التابع لها فانها من جنس الكيفيات النفسانية وتابعها ليس فيما يجانسها وبهذا التقرير اندفع ما في الحواشي الشريفية من انه يجوز ان يكون المتبوع واحدا باعتبار انه تتعلق توابع متنوعة متغايرة التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع انتهى فتدبر فلنعتبر في القدرة صحة الفعل بالنسبة اي صحة نسبة الفعل الى الفاعل اي يجعله بحيث يصح صدوره عنه ومعنى الصحة هو الجواز والامكان فاذا صح صدوره عنه صح عدم صدوره ايضا فبقيد التصحيح خرج الايجاب فانه ليس بقدرة وبقيد النسبة خرج صحة الفعل في نفسه فانه غير محتاج الى العلة للمرجحة فلان امكان الممكن لازم لماهيته والا لزم الانقلاب ولو انه لماهيته غير مجعولة وتعلقها بالمرجح

اي بالفعل

القدرة

اي بالفعل والترك على السواء على ما مر ذهب اليه الحكماء والمعتزلة لا تعارف واحد على ما ذهب اليه الاشاعرة وذلك لان معنى القدرة صحة الفعل والترك معا فالمعنى احدهما فقط وهذا ظاهر والمعتزلة يدعون الضرورة فيه كما نقل عنهم في المواقف ومتقدمة الفعل فيكون قبله عندنا خلافا للاشاعرة وبعض المعتزلة فانها يكون عندهم مع الفعل لا قبله واحتج المعتزلة بوجوه ثلثة احدها ان الكافر مكلف بالايمان حال الكفر اجماعا فلو لم يكن قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالايطاق اذ الايمان حال الكفر غير مقدور على ان القدرة بل يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ لا تكليف مع ترك العصيان لاستحالة طلب الحاصل ولا قدرة قبل فيكون التكليف بترك العصيان تكليفا بالايطاق وهو باطل بالاتفاق لان من قال بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه والى هذا اشار بقوله لتكليف الكافر وثانيها كون القدرة مما يحتاج اليه الفعل ينافي كونها معه لان الفعل حال وجوده مستغن عن القدرة لا محتاج والى هذا اشار بقوله الثاني وثالثها لو لم يكن القدرة متقدمة على الفعل لزم اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم وكلاهما محال والى هذا اشار بقوله ولزوم احد المحالين لولاه اي لو لا تقدم القدرة على الفعل واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان التكليف بالايمان او ترك العصيان قبل وقتهما تكليف بغير المقدور انما كان كذلك لو لم يكونا مقدورين اصلا وليس كذلك بل هما مقدوران في الحال اي في ثاني الحال وذلك ليس من تكليف ما لا يطاق وعن الثاني بان الحاجة انما هي الى نفس القدرة لا الى سبقها بالزمان وهي حاصلة عند كون القدرة مع الفعل فلا منافاة وعن الثالث بان الكلام في القدرة الحادثة المسماة بالاستطاعة والقدرة القديمة خارجة عن محل النزاع هذا والحق ان تحقيق هذه المسألة ضرورية وهذه الوجوه تنبيهات عليها كيف والقطع حاصل بقدرة القاعد وقت قعوده على القيام والقائم في حال قيامه على القعود بالوجدان واحتجت الاشاعرة ايضا بوجوه ثلثة احدها ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين

فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة واورد النقض بالقدرة القديمة فانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالته محل النزاع الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقا الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال والا لزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم امتناعه مع وصف كونه معدوما فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات هذا ولنعم ما جمع الامام الرازي بين المذهبين في المسئلتين بان القدرة قد تطلق على القوة العضلية التي هي مبدأ الاثار المختلفة في الحيوان بحيث متى انضم اليها ارادة كل واحد من الضدين حصل دون الآخر ولا شك انها نسبتها الى الضدين على السواء وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك في امتناع تعلقها بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور واخر لاختلاف الشرائط بحسب مقدور مقدور فلعل الاشعري اراد بالقدرة المعنى الثاني فحكم بانها لا تتعلق بالضدين ولا هي قبل الفعل والمعتزلة ارادوا بها المعنى الاول فذهبوا الى انها تتعلق بالضدين وانها قبل الفعل هذا وفي المواقف بعد ما نقل هذا الجمع قال وفيه بحث ولم يبين وجهه فقال الشارح هذا اطلق بعض المشايخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير انتهى واقول قد مر ان المراد من التاثير المعتبر في مفهوم القدرة هو التاثير بالقوة

اي بالفعل

اي بالفعل فلا يدفع بهذا البحث ايضا كما لا يدفع بما اورده على تفسيره القدرة على ما مر ثم اقول والعجب ان قول الاشعري بعدم التاثير في القدرة الحادثة مما يؤيد هذا الجمع فانه لو كان مراده من القدرة هو المعنى الاول لم يكن هذا القول مختصا به اذ لم يقل احد بتاثير القوة العضلية الغير المستجمعة للشرائط واما المعتزلة فظاهر ان مرادهم لا يمكن ان يكون المعنى الثاني بل المتعين عندهم وعلى اصطلاحهم هو المعنى الاول فليتثبت ولا يتجدد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي يمتنع ان يقع مقدور واحد بقادرين كما يمتنع ان يقع معلول واحد بعلتين مستقلتين على ما مر سابقا وفي الحواشي الشريفية انما يتم هذا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين كاسبة ومؤثرة على مقدور واحد كما في افعال العباد الاختيارية ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولم يجوز مؤثرتين ولا كاسبتين انتهى وانما افتقر الوقوع لامكان تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما لما ثبت ان الممتنع هو وقوع المقدور الواحد بقادرين لا تعلقهما به ثبت انه لا استبعاد في تماثلها اي تماثل افراد القدرة بان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور اخر على ما توهم طائفة من المعتزلة بناء على انه لو جاز ذلك وحكم المتماثلين واحد لجاز تعلق كل واحد منهما على مقدور الاخر فيلزم جواز تعلق قدرتين بل القادرين بمقدور واحد لكون حكم القدرتين بعينه حكم القادرين وبطلان الحكم السابق اي امتناعه وذلك لما عرفت ان الثابت في الحكم السابق انما هو وقوعه بهما لا تعلقهما بهما والقدرة تقابل العجز تقابل الملكة والعدم على ما ذهب اليه ابو هاشم خلافا للاشاعرة وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى كون العجز ضد القدرة وادعوا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل والجواب انها مسلمة لكنها راجعة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع وقال الامام لا دليل على كون العجز صفة وجودية ولا على كونه عدميا بل كلاهما محتمل كذا في شرح المواقف والحق على

ماهو المستفاد من هذا الفصل ان العجز ان كان عبارة من مثل ما يعرض للمرتعش ويمتاز حركته عن حركة المختار كانت
القدرة عبارة عن هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويعبر عنها بالتمكن او بما هو علة له فالقدرة وجودية
والعجز ايضا وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى ذلك وان كانت القدرة عبارة عن الهيئة المذكورة والعجز
عبارة عن عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا الى ذلك واما ان كانت
القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء التي هي علة القدرة لا هي فيكون عدمية والعجز افة تعرض الاعضاء
فيكون وجودية فهذا لا يطابق شيئا من المذهبين كما لا يخفى وتضاد الخلق بالرفع ليكون فاعل يضاد والمفعول
محذوف اي ويضادها اي القدرة الخلق لتضاد احكامهما فان القدرة تقتضي تساوي نسبتها الى الطرفين
كما مر بخلاف الخلق فانه ملكة للنفس تصدر بها عنها الفعل بلا روية وفكر فلا يكون الا متعلقا باحدهما فقط
والفعل بالنصب عطف على الضمير المنصوب المحذوف اي ويضاد الخلق الفعل ايضا لتضاد احكامهما فان الفعل
قد يكون تكليفا بخلاف الخلق وانما تعرضوا لمضادة الخلق الفعل بناء على ان اكثر الاخلاق تحصل بتكرار الافعال
كذا في الحواشي الشريفية واعلم ان الواقع في نسخة شرح العلامة انما هو تغاير بدل يضاد وذلك هو الصواب
ولذلك قال الشارح القديم ان ما ذكره يفيد تغاير الخلق للقدرة والفعل لا تضادها ولعله اراد بالتضاد التغاير
في المفهوم والصدق وقال المحشي الشريف وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان ويتساوى النسبة
اليهما وكونه غير صالح لذلك متنافيان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة
والخلق ذاتا واما اعتبار ما يضادها ولو امتنع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل
واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لا ينسان لهما تنافي اللازمين
يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين فجوابه ان تنافي اللازمين المحمولين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع
اجتماعهما

١٧٩

اجتماعهما في محل واحد والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانضمامية وهذه نكتة سرية قد تغفل عنها
اقوام فضلوا واضلوا وكذلك كون الفعل بحيث يكون تكليفا وكون الخلق على خلاف ذلك يدل على تغايرهما
دون تضادهما فعلم انه اطلق التضاد على التغاير في المفهوم والصدق اطلاقا للخاص على العام ويؤيده قول
الامام في الملخص والفرق بين الخلق واصل القدرة وقوله وليس الخلق الفعل انتهى كلامه الشريف المسئلة الثانية
في اللذة والالم على ما قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهاتان الوجدانيات البديهية التصور
وقد يشار ان قصد الى تعيين المسمى قال الشيخ في الاشارات اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقال المصنف في شرحه
اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك
الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا يتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل
انما يتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معا فقد ان
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاسم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول
ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول
اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس
الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته
عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني في المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون
ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له ويليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان
ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا

خبر ما ذكرها المعلوم معنى اللذة بها واخر ذكر الخير لانه يتعقد مخصصا ما للذات المعنى وانما قال من حيث هو كذلك
لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة بدون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذا تحقيق
اللذة ويقابلها تحقيق الالم كما ذكره وهذا اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي
ولذلك عدل الشيخ عنه الى ما ذكره انتهى كلام شرح الاشارات والى تعريفها الذي ذكره الشيخ اشار بعينها بقوله
وهما نوعان من الادراك تخصصا بكون كل منهما مع النيل على ما عرفت بيان وجه ايراد الادراك والنيل معا
الاقتصار باحدهما فقط شيئا كل منهما بالاضافة الى ما يضيف اليه اي وصول الملائم والمنافي تختلف تلك
باعتبار اختلاف المضاف اليه اعني الملائم والمنافي بالقياس الى المدرك على ما عرفت في شرح قول الشيخ هو عند
المدرك كمال وخير فحصل من هذا الكلام ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك والمنافي بالقياس
الى المدرك يمكن ان يفهم ان المراد ادراك كل منهما من حيث هو ملائم او مناف على ما هو المراد من الحيثية المذكورة
في تعريف الشيخ فدل هذا الكلام على تعريفها الذي ذكرها الشيخ بجميع اجزائه وهذا الاستنباط كسائر تطابقها
من مخترعات هذا الشرح تفضيل ومنه وليست اللذة خروجا من الحالة الطبيعية لا غير كما وقعت العبارة
في نسخ المتن وظاهر انه سهو من القلم فان هذا الكلام رد لما زعمه محمد بن زكريا الطبيب من ان اللذة
هي العود الى الحالة الطبيعية فكيف تكون لذة عند ما بعد الخروج عنها وعبارة الحكماء في الخروج عن الحالة
الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فليست لذة عنده بل ذلك عنده هو
الالم او سببه فالصواب هو احدى هاتين العبارتين فقط لذة الاكل هي زوال الم الجوع ولذة الوقاع
زوال الم دغدغة المني لاوعيته وهكذا قال ان الامور الملتذة لا يتغير بها الا ذا تجدد بها زوال حالة غير
طبيعية الى حالة طبيعية فتغير بها عنده فان ادراك الحالة الطبيعية عنده زوال الذي هو اللذة فظنوا ان ذلك ادراك

الحالة الطبيعية

١٨٠

الحالة الطبيعية اي الملائمة هو اللذة اخذ واما بالعرض مكان ما بالذات وقال الامام في الملخص ان هذه اللذة
لا يتم لنا الا بادراك والادراك الحسي فيها الحسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا السريرية الكيفية لم يحصل الانفعال
فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة الحسية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظن الطبيب الرازي ان
اللذة ليس هي الا ذلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد اخذ بالعرض مكان بالذات وهو ظن
فاسد فان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية وبحصول مال او مال البيه من غير ان يخطر
بباله هذه الاشياء قبل وصولها اليها الى حتى يكون له حالة غير طبيعية وشوق الى تلك الاشياء فيزول بوصولها
من الشوق اليها فان قيل انه كان يعتقد كالكليات هذه الاشياء ويشتاق اليها فيحضر جميع جزئياتها ومنها اليها
فيعتقد لها وان لم يكن بها شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض الالم ولذا حصل
له جزئيات اخر زال البعض الاخر وهكذا فلا تحقيق لذة بل زوال الم قلنا قد نذهب حصول اللذة بوجدان الامور المذكورة
بلا سابقة شوق اليها ولو اجمالا كما في ادراك الرائحة الطيبة او لمرة قال الشارح المقاصد وابطال ما زعم
محمد ذكريا ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال وعطالعة
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط جزئيا او كليا وكذا في ادراك
الذائقة الحلاوة ما اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي فقد المستلذات
من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور بذلك
وقد ينسب الالم الى التفرق اي تفرق الاتصال كما انه قد ينسب الى سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف
فالمتفق هو مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويبطل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف

وذلك لان شرط الاحساس هو تخالف ما بين كيفيتي الحاس والمحسوس اذ مع الاتفاق لا يحصل التاثر فلا يكون الاحساس
فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو ولذلك الكيفية الاصلية للعضو فليس ثمة كيفيتان متضادتان فلم يكن فعل
وانفعال فلا يحس بالمنافر واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة
والاحساس بالمنافر الذي هو الالم الا ترى ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء
المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا ويضطرب اضطرابا بخلاف
المدقوق وهذا اعني ليس بان يتادى الى تفرق الاتصال وقالوا ان سوء المزاج المختلف هو مذهب الشيخ واما مذهب
جالينوس فهو ان السبب الذاتي للالم انما هو تفرق الاتصال فقط واختار الامام ان سوء المزاج المختلف فقط وابطل
كون تفرق الاتصال سببا له بوجوه منها انه عدمي والالم وجودي والعدمي لا يكون سببا للوجودي ومنها
ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان من قطع يده بسكين حاد في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان حتى اذا حدث
له سوء المزاج تالم فيكون فلا يكون التفرق سببا ذاتيا له والالم يتخلف عنه ومنها ان اغتذاء الحيوان يوجب
تفرق اجزائه لا محالة من ان يكون متالما دائما فان التغذي بداخلة الغذاء لجميع اجزائه ولا يتصور هذا الا
التفريق فيما بين الاجزاء وهو حاصل دائما فالتفرق ايضا حاصل دائما ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة اعظم
اكثر منه في السعتر العقرب فيجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام السعتر وليس كذلك واجيب عن الاول بمنع
كون التفرق عدميا بل هو عبارة عن حركة الاجزاء بعضها عن بعض ولو سلم فالعدمي قد يكون سببا له وعن الثاني
والثالث بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا
بشرط يتخلف عند المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر
مستمر فلا يحس به لصغره ولاستمراره وعن الرابع بانه انما يلزم لو كان الم السعتر العقرب لتفرق الاتصال وليس كذلك

الوجودي بان يضعف ... هذا الانفصال عبارة عن

بل لما هو

بل انما هو لما يحصل بواسطته من سوء مزاج مختلف هو اقوى تاثيرا من الجراحة اللطيفة وكل منهما اي من اللذة والالم
حسي وعقلي حسب انقسام الادراك اليهما بيان ذلك انك قد عرفت ان اللذة ادراك ونيل لحصول ما هو خير
وكمال عند المدرك والادراك على قسمين حسي وعقلي فكما ان لكل من الحواس ما هو خير وكمال عنده كالتكيف
بكيفية الحلاوة مثلا للذائقة وبكيفية الالوان الحسنة والاشكال المستحسنة للباصرة وبكيفية الاصوات الرخيمة والنغمات
المتناسبة للسامعة وبكيفية الروائح الطيبة للشامة وبكيفية السطوح الناعمة وبالكيفيات الملائمة للامسة وكتصور
الغلبة والمعاني المرجوة للواهمة وكتذكر ما الذ للذاكرة فاذا نالت هذه القوى تلك الكمالات الموثرة لها التذت
فكذلك القوة العاقلة ايضا كمال وخير موثر عندها وهو ان تتمثل فيها بقدر الطاقة حقائق الحق تعالى وصفاته
وافعاله ونظام الوجود على ما هو عليه على الوجه اليقيني البرهاني المبرء عن شوائب الاوهام فاذا نالت هذا
الكمال والخير الموثر عندها التذت بلا محالة لتحقق حد اللذة فيها كما تحقق هناك وهي هنا اقوى واتم لان
لكون ادراك العقل اتم من ادراك الحس لكونه واصلا الى كنه الاشياء وحقائقها بخلاف ادراك الحس لكونه
واصلا الى كنه الاشياء وحقائقها بخلاف ادراك الحس لكونه واقفا عند سطوح الاجسام وظواهرها ولكون
مدرك العقل اشرف وهو الخير المحض المنزه عن شوائب المادية والعوارض الجسمانية التي هي منبع الشرور ومعدن الالام
ولا نسبة لهذه اللذة الى تلك اللذات كما لا نسبة لمدرك العقل الى تلك المدركات على ما بينا وان هذا الشان نفيه
وهواي العقل اقوى ولذلك ترى الذين اولو عظائمها تجنبوا من طيبات المتوع الدنيا ولا سيما تلك من خسائس
اللذات كما يفعله العشاق من شهوانها فان ذلك منهم ليس من حيث انها لذات حسية مرغوب فيها بل من حيث
انها بالقياس اليهم وسائل الى تلك اللذة العظمى على ما قاله المحقق الشريف قدس سره فثبت تحقق اللذة العقلية
وكونها اقوى من اللذات الحسية وهذا رد لمن زعم من اهل الظاهر انه لا لذة الا في المحسوسات وهذه اللذة

وهذه اللذة العقلية ثابتة لسائر المجردات العقلية والذوات القدسية على طبقاتها وتفاوت مراتبها لا سيما
الاول جل شانه وان لم يتعارف اطلاق لفظ اللذة على ما هنالك ولذلك قال الشيخ في الاشارات اجل مبتهج بشيء
هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما
منبعا الشر ولا شاغل له عنه وقال المص في شرحه وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اللذة
على الواجب الاول وما يليه ليس متعارفا عند الجمهور انتهى ثم ان كل شيء يتصور غيره والابتهاج يتصوره
العشق ولذلك قال الشيخ بعد كلامه المنقول والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق
هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق
ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما
العشق فمعنى اخر فالاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق
لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة من غيره وقال المص في شرحه اعلم ان الخير موثر وادراك الموثر من حيث هو
موثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد
التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على مراتب تام
وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندها من لوازم
العشق وتوابعه باعتبار اصلها ما بالاجزاء اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك
فانه الخير المطلق والمدرك لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل
عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الطيبين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق حتى ذهب بعضهم الى ان الشوق قد لا يمكن

ايضا

ان يغيب عنه شيء ويبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ومن كثير غيره ومعشوق ايضا لغيره حسب ادراك الغير له
انتهى فاذا عرفت الامر في اللذة فقس عليه حال الالم فان الالم العقلي اشد من الالم الحسي بل لا نسبة لها اليها اعاذنا الله
تعالى منهما جميعا بفضله وكرمه **المسئلة الرابعة** في الارادة والكراهة على ما قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة ويشبه ان يكون معناهما ظاهرا عند العقل غير مشتبه بغيرهما الا انه يعسر تعريفهما والتعبير عنهما
بما يفيد تصورهما ولذلك اختلف فيهما فذهب كثير من المعتزلة كابي الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي الى ان
الارادة هي اعتقاد القادر النفع والمصلحة في الفعل له او لغيره ممن يؤثر خيره سواء كان او غيره والكراهة
اعتقاد الضرر والمفسدة في الفعل كذلك واختار المص واشار اليه بقوله وهما نوعان من العلم اي بمعنى الاعتقاد قالوا
نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه على السواء فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف
عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان الارادة ميل زائد على العلم بل
ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل والجواب
انا لا نسلم انه لا يريده اذا اعتقد النفع وظنه بل مع كون النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعب او معارضة
وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد
المذكور كالشوق الى المحبوب لمن لم يكن واصلا اليه واما الواصل اليه فلا شوق له وذهب الاشاعرة الى انها
صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع قالوا فان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه
فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين
المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف على مرجح بالضرورة كطريقي الهارب ورغيفي الجائع
وقدحي العطشان والجواب انا لا نسلم تساويهما في نفس الامر ولو تساويا في نفس الامر لم يتبع امتناع احد

الامرين وانما يستبعد عند من ظن التساوي وهو لا يستلزم الوقوع وعلى تقدير تسليم الوقوع في نفس الامر لا يلزم
التساوي في اعتقاد المختار بل الظاهر انه يترجح عنده احد الامرين فلذلك لا يتوقف ولو لم يترجح لتوقف التحير
بالضرورة العقلية لعدم المرجح والضرورة التي ادعيتموها ضرورة الوهم لا محتمل للاحتمالات المذكورة وليس
يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الذهول او عدم حفظ تلك الحالة بسبب العلم اشتباه
الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة على انه قد قيل
انه اذا تساوى الطريقين مثلا في نجاة الهارب فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لكون
القوة في اليمنى اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين و
الرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمنى اليمين واذا عرفت الحال في الارادة فقس عليها الكراهة فانها اما علم
بالضرر والمفسدة كما عرفت او ميل يعقب العلم بالضرر ويعقبه او صفة مخصصة لعدم الوقوع على اختلاف المذاهب
في الارادة واحدهما اي كل من الارادة والكراهة لازم اي للآخر مع التقابل اي مع تقابل متعلقهما يعني
ان ارادة الشيء مستلزمة لكراهة مقابله من حيث هو مقابله وكراهة الشيء مستلزمة لارادة مقابله وكذلك
وذلك ان يشترط الشعور بالمقابل وهذا مختار القاضي والغزالي والدليل على ذلك انه عند ارادة الفعل
لو لم يكن الترك من حيث هو ترك له مكروها لزم ان يكون مرادا ايضا لو امتنع المتقابلين متقابلتان
فيلزم اجتماع المتقابلين هذا غاية التقريب وبقيد الحيثية اندفع ما قيل انه يجوز ارادة كل من المتقابلين من جهة
فلا يلزم اجتماع المتقابلين وعند الدفع ان الفعل المراد بوجه ليس مقابله الا الترك من هذا الوجه لا من وجه
اخر فليتدبر وذهب الاشعري وكثير من اصحابه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها فاما مثلها
او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والضدين واما خلافها اي مغاير غير مماثل ولا مضاد فيجامع
ضدها

ضدها اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا
ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء ارادة ضده وهما متضادتان كما مر
وكذا ضد ارادة الشيء ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع كراهة الضد مع ارادته وهو محال والجواب انا لا نسلم
ان مخالف الشيء يجامع ضده لجواز ان يكون الشيء ومخالفه متلازمين والملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد لازمه
وان يكون شيء واحد ضدا للمتخالفين كالنوم وهو ضد العلم والقدرة على ان شرط كراهة الضد الشعور به ايضا
وهو قد يغفل عنه فيغفل ارادة الشيء من كراهة ضده فلا يكون نفسها ومنهم من قال مراده ان ارادة الشيء
عين كراهة ضده حال الشعور بالضد وهذا مما لا يلتفت اليه كما لا يخفى وذهب الباقون الى تغايرهما مع
الاستلزام بناء على جواز ارادة كل من الضدين من وجه واختاره صاحب المواقف ولك خبير بانه يتوقف
على كون المراد من الضدين في هذا المقام هما المصطلحين والظاهر انهم اطلقوا الضدين على المتقابلين مطلقا
على ما يشعر به كلام المصنف ومع ذلك يرد عليه المتقابلان بالايجاب والسلب اعني الفعل والترك على ما مر انفا وايضا
انما يتاتى ذلك على الارادة بالعلم او بما يعقبه من الميل على ما ذهب هو مذهب المعتزلة واما اذا فسرت
بالصفة المخصصة على ما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين مع تنافي اجتماعهما كما لا يخفى ويتغاير
اعتبارهما اي اعتبار الارادة والكراهة بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل القديم اذا تعلقت
بفعل من افعال نفسه فهي موجبة للمراد باتفاق من الحكماء والمليين واذا تعلقت بفعل من افعال غيره فهي
موجبة ايضا عند الاشاعرة وغيرهم وارادة الفاعل الحادث اعني العبد اذا تعلقت بفعل من افعال
نفسه وكانت الارادة قصدا الى الفعل لا عزما عليه والمراد من القصد ما نجده من انفسنا حال ايجادنا
الفعل فهي موجبة ايضا عند اكثر المعتزلة بخلاف ما اذا كانت عزما لتقدم العزم على الفعل زمانا وربما

يزول بزوال شرط او حدوث مانع وهما عند الاشاعرة وجماعة من المعتزلة كالجبائيين وطائفة من الماتريدية
غير موجبة سواء كانت قصدا او عزما واما ارادة غير الفاعل فغير موجبة اصلا سواء كان الغير قديما او حادثا
فان ارادة القديم وان كانت موجبة لافعال العباد عند الاشاعرة لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون
العباد فتدبر وقد يتعلقان اي الارادة والكراهة بذاتيهما فان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة
كالكراهة بان يريد الانسان ارادة شيء او كراهته وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها
معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد هذا بخلاف الشهوة
والنفرة فانه لا معنى لشهوة الانسان شهوته لشيء الا بمعنى الارادة كما اذا قيل للمريض اي شيء تشتهي فقال
اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة فهذا هو الفرق بين الارادة والشهوة والكراهة والنفرة
واما ما توهم صاحب المواقف من ان هذا انما يتاتى على تفسير الارادة بالعلم او بما يعقبه واما اذا فسرت
بالصفة المخصصة فتعلقها لا يكون الا بالمتجدد فيمتنع تعلقها بالارادة او بالكراهة وبالعكس لانهما
ليست متجددة لنا والاحتياج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا ينتهي فيتناهى فقد عورض شارح
المقاصد بان هذا التفسير لا يقتضي كون متعلقها متجددا لجواز كونها صفة تتعلق بالمتجدد وغيره ويكون
من شانها تخصيص احد طرفي المقدور مع ان قولنا اجاز ارادة الحيوة والموت من الله وهو للانسان فقد
ما لا يشتهي كشرب الدواء البشع وقد يشتهي ما لا يريد كتناول الطعام حال الاحتماء المسئلة
الخامسة في الحيوة والمراد منها المختصة بذوات الانفس من الاجسام وانما ذكرها هاهنا اعني بعد ذكر
الكيفيات النفسانية التي قد مضى ذكر معظمها العلم والقدرة والارادة والكراهة الى غير ذلك وقبل
الكيفيات النفسانية التي سيأتي ذكرها من الصحة والمرض والفرح والحزن وغير ذلك للانسان الى
بين القبيلين

بين القبيلين فان انتفاء الكيفيات لاشتراط الحيوة ظاهر حيث العدم تحققها في غير الاحياء من الجمادات بخلاف
المذكورة لتحققها في الجمادات فان الحيوة وان كانت متحققة منها الكيفيات بمعنى انه كما سبق في الحيات ولان تلك
فهذه الكيفيات النفسانية المذكورة تفتقر اذا تحققت في الاجسام الى الحيوة بمعنى ان شيئا من الجسمانيات ليس
بقابل العلم والقدرة مثلا ما لم يكن حيا بالاتفاق من الحكماء والمتكلمين وهي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية
اي قوتيهما التمييز عنهما مشروطة باعتدال المزاج النوعي اذا كانت متحققة عندنا اي في الحيوان احتراز عن الحيوة
المتحققة في الافلاك فانها غير مشروطة بالمزاج واعتداله لكونها بسائط والمراد بالاعتدال النوعي هو ان
لكل نوع من انواع المركبات مزاجا خاصا هو اعدل الامزجة بالقياس اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن
ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة وتنبعث عنها
قوى الحس والحركة وتحديد الحيوة مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بوجودها في العضو
المفلوج وفي العضو الذابل والنابع اليها التغذية كما في المنتبه وعدم الحس والحركة في المفلوج وعدم
التغذية في الذابل والمتآكل فلا بد للحيوة من البنية اي البدن المؤلف من العناصر ليتمكن تحقق المزاج الذي
اعتداله شرط في الحيوة وايضا تفتقر الحيوة الى الروح الحيواني الذي هو جسم لطيف بخاري يتكون من لطائف
الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب هي الشرايين والى هذا
اعني اشتراط الحيوة باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما شاهدوه
من زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وعدم سريان الروح في العضو
المربوط رباطا شديدا يمنع نفوذه فحكموا بتوقف الحس وساعدهم التجربة بان هذه الثلاثة شرط للحيوة واما الاشاعرة
بل جمهور المتكلمين فنفوا هذا الاشتراط وقطعوا بجواز ان يخلق الله الحيوة في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى

ولاشك فى امكان ذلك امكانا ذاتيا واما الوقوع فكلا الامرين طريق حرق العادة واما استدلال الحسم بان الحيوة لو اشترطت
بالبنية فاما ان يقوم حيوة واحدة بمجموع الاجزاء فيلزم قيام عرض واحد بمحلين واما بكل جزء حيوة مشروطا بالقيام بالاخر
فيلزم الدور او بجزء مشروطا بالقيام بالاخر بدون العكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء ولا يجوز قيامها بالبعض
فقط لاستلزام الترجيح ايضا والا لكان الحى ذلك البعض لا البنية المؤلفة فقد اجيب عنه بقيامها بالمجموع الذى
هو البنية او بكل جزء ويكون الاشتراط بطريق المعية دون التقدم او بالبعض مشروطا بالاخر من دون عكس لتخالف
اجزاء البنية بالحقيقة وهى العناصر ولا يلزم عدم اشتراط البنية التى هى المجموع اذ عدم الاشتراط بقيام المجموع
بالجزء الاول لا يلزم عدم الاشتراط بوجود الجزء الاول الذى به يتحقق البنية وتقابل الحيوة الموت تقابل العدم
والملكة لكونه عبارة عن زوال الحيوة عما اتصف بالحيوة وقيل انه كيفية وجودية تضاد الحيوة بدليل قوله تعالى
خلق الموت والحيوة واجيب بان المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى على ان العدمى
قد يكون له حظ من الوجود حيث يتصف به الموجود كالعمى على ما مر او فيكون متعلقا للايجاد المسئلة
السادسة فى بواقى الكيفيات النفسانية على ما قال ومن الكيفيات النفسانية الصحة واختلف بعد الاتفاق
على كونهما من الكيفيات النفسانية فى انها هل تكون حالا ايضا كما تكون ملكة او لا تكون الا ملكة فعلى الاول عرفها
الشيخ فى القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد بل
للتقسيم بل التنبيه على انها تكون من القبيلين وهذا معنى ما قال الامام لا يلزم من الشك فى اندراج الصحة
تحت الحال او الملكة شك فى شئ من مقومات الصحة بل فى بعض عوارضها لان الحال قد هى الحالة الملكة
انما هى بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة لكونها صحة بالاتفاق ولكونها غاية الحال والغاية مقدمة
فى العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وعلى الثانى عرفها فى الشفاء بانها ملكة
فى الجسم

فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مؤفة وهذا التعريف شامل
لكل ان الملكة من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس اللهم الا ان يراد بالملكة الحال الراسخ
الممتنع من مطلق الكيفيات او يراد بالانفس ما يعم النباتية وعلى هذا يبتنى كلام الامام من ان تعريف القانون يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة واما ما ذكر فى موضع اخر من القانون من ان
الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنها الافعال كلها صحيحة سليمة فبنى على ان
الصحة المبحوث عنها فى الطب هى صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة وكونها على المجرى
الطبيعى بحسب ما يناسب المعنى اللغوى فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بالتعريف المذكور تعريفا وهذا اما لان
ان الصحة فى الافعال امر محسوس وفى البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض على
التعريف الاول من القانون بان ما تصدر عنها الافعال يشعر بان المبدء هى تلك الملكة او الحال وقوله عن الموضوع
يشعر بانه الموضوع اى البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدء فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية
تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة
الغائية والمعنى تصدر لاجلها او بواسطتها الافعال عن الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها
الاثر الا بمشاركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن
مصدرا للفعل السليم كذا فى شرح المقاصد والمرض وقد عرفه الشيخ فى القانون بانه هيئة مضادة للصحة اى
ملكة او حال تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وقال مثل ذلك فى ثانى سادسة طبيعيات
الشفاء وهذا صريح فى ان بينهما تقابل التضاد لكن ما ذكر فى ثالثة الهيات قال ان المرض من حيث هو مرض
لشاعرى من حيث هو مزاج او الم يشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم واشار الامام فى المباحث المشرقية الى

الجمع بين كلاميه بان ضد الصحة هيئة هى مبدء السلامة الافعال وضد المرض عدم تلك الهيئة ولكن تختلف هى مبدء
الافعال فتدبر فى الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان
جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فيقابل التضاد وقال شارح المقاصد كانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين
الامرين او حقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر والا فالاشكال بحاله وفى شرح المواقف بعد نقل كلام الامام ان
الاظهر ان يقال ان اكثر المرض يعلم سلامة الافعال فذلك يكفى علم الصحة المقتضية للسلامة ولذا ثبت
هناك امر وجودى فلا بد من اثبات هيئة يقتضيها وكان الشيخ متردد فى ذلك وقيل المراد ان بينهما تقابل
العدم والملكة بحسب التحقيق وتقابل التضاد بحسب الشهرة حيث لم يعتبر الجمهور فى التضاد كونهما وجوديين
بل اعتبار ذلك انما هو بحسب الاصطلاح وقد صرح الشيخ بذلك حيث قال ان احد الضدين فى التضاد المشهورى
قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة على ما هو بحسب التقابل وفيه ان قوله هيئة مضادة ظاهر
كون المرض ايضا وجوديا واما اعتراض الامام على جعل الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية بانهم اتفقوا على
ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها داخلا تحت الكيفية
النفسانية اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التى بها خرج المزاج عن الاعتدال الى ما يضر به
فيقال المحموم حرارة كذا وهى من الكيفيات المحسوسة واما كون تلك الكيفية غريبة منافية وهو من باب المضاف
واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او شكل
او وضع او انسداد مجرى وكل بالانفعال وظاهر ان شيئا منها ليس من الكيفيات النفسانية واما تفرق الاتصال
فلانه عدمى ليس بداخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم يدخل الصحة تحتها لكونها
مقابلا لها فقد اجيب عنه بان المرض تقسيم المرض الى هذه الانواع الثلثة مسامحة والمقصود ان انواع المرض
كيفيات

كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة مخلة بالافعال هذا واذا عرفت ان المرض خلاف الصحة وقد علمت
ان الكيفية التى بها تصدر الافعال عن موضوعها ان كانت الافعال سليمة فهى الصحة وان كانت غير سليمة فهى المرض
عرفت ان لا وسط بين الصحة والمرض اذ لا مخرج عن النفى والاثبات وجالينوس اثبت بينهما واسطة فقال انها
الناقهة ومن بعض اعضائه افة دون بعض مثلا كالاشل ويصح مثلا كاصابع الصحيح وكلاهما مرض ولك ان تعلم ان ذلك انما
هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة واما اذا روعيت الشروط فلا واسطة بينهما قال الشيخ من جعل
ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرائط التى يجب ان يراعى فيها ان وسطا وما ليس له وسط
وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع منهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد
فى زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك
فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد اخر ويشترط فيه شرط لا حاجة اليها والفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها
حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله
اعنى الروح الذى فى القلب على افضل احواله فى الكم بان يكون كثيرا الاجل ان زيادة الجوهر توجب زيادة
القوة ولا يمنع الكثرة يبقى فيطول اقامته فى المبدء الذى هو القلب ويقوى للانبساط معتدلا الذى
يكون منه الفرح لان القليل يجذبه الطبيعة ويضبطه هناك ولا يمكنه من الانبساط وفى الكيف بان يكون معتدلا
فى اللطافة والغلظة وان يكون شديد الصفا والنورانية والاسباب الفاعلة للفرح هيئات نفسانية مثل
تخيل الكمال واما العلم او الظن به ويندرج فى هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من
تحصيل المراد والاستيلاء على الغير والظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المؤلمة وتذكر الامور الملذة
والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من مؤذ واقع والى الخارج طلبا للانتقام

يوجد معه غضب وحزن فالغضب يلزمه الحركة الى الخارج والحزن يلزمه الحركة الى الداخل والاسباب المعدة
لاصل الغم هي مقابلات مقابلات المعدة لاصل الفرح والفاعلة للغم مقابلات الفاعلة للفرح والغضب هو ما يتبعها
حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا لامر من المؤذي
والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير متوقع او شر منتظر فهو مركب من
رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فالخير المتوقع الى الخارج والشر المنتظر الى الداخل
والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح ايضا الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع ومن فرح حيث ينقبض الروح
اولا الى الداخل ثم تخطر بالبال ان ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه امران الاول غضب ثابت
لنفر بصورة الموذي في الخيال فتشتاق النفس الى الانتقام والثاني ان الانتقام ليس في غاية السهولة والا كان
كالحاصل ولا اشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد للملوك مع رعيته ولا في غاية الصعوبة والا كان
فلا اشتاق اليه لياسه منه ولذلك لا يوجد للرعية مع الملوك واما الخوف وهو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل
دفعة هربا من الموذي ويقرب منه الفزع فليس موجودا في نسختي الشرحين العتيقين وموجود في نسخة شرح
القوشجي بدل الغم وجميع هذه الكيفيات النفسانية تلزمها حركة الروح اما الى الخارج واما الى الداخل وعلى
التقديرين اما دفعة او قليلا قليلا على ما اشرنا اليه فنحن نفسر كل منها وحصيها وكيفية المعلقة عند العقل
عنية عن التعريف والغرض من التفسيرات المذكورة انما هو الاشارة الى ما لكل منها من الخواص واللوازم كما ان
كيفيات انما هي لانفعالات في النفس عما يتم في قواها من النافع والضار وكثيرا يشتبه فيفسر بهيئة انفعالات
كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم ليحمي ذلك **المطلب السادس** في القسم
الرابع من الاقسام الاربعة للكيف وهي الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تكون عروضها بالذات للكميات
المتصلة

المتصلة كالاستقامة للخطوط والانحناء لها وللسطح والتقعير للسطح والشكل له وللجسم التعليمي وكذا الخلقة وسائر
تغيرها وايضا التي تكون عروضها بالذات للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية للعدد فالمستقيم هو اقصر
الخطوط الواصلة بين النقطتين كذا عرفه ارشميدس وبعض الشبه التي تنحل عليها هذا التعريف هو ما يتحقق
بين مقدارين مختلفين بالماهية من الشبه العقلية التي تقتضي تجانس كل التي تقتضيه من الشبه العقلية التي تتحقق
بين مقدارين متشاركين على ما زعمه صحب الانفصال من الجواهر فلا يرد عليه اشكال الامام من انه يمتنع ان يوصف
المستقيم بانه ابعد او اقصر من المنحني لكونهما مختلفي الحقيقة فلا يمكن ان ينطبق احدهما على الآخر وقد يرسم بانه
الذي لو فرض سطح مع ثبات طرفيه لم يتغير وضعه وهذا وان كان بحسب التوهم صحيحا عند من جوز تغير الوضع
ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وبذلك يتبع البال استقامة الضوء
وبانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه والمحاذات معلومة بالحس فكما ان الخط المستقيم موجود
على طريق وجود الاطراف فكذا الدائرة الحقيقية وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوي
جميع الخطوط فيه بحسب الحس موجودة فاذا كان الخط المستقيم موجودا امكن ان يدار على جميع الخطوط الخارجة من
مركزها الى محيطها بتتميم ما نقص وتنقيص ما زاد على ما ذكره مباحث الجواهر وايضا يمكن ان يفرض ثبات احد
طرفي الخط المستقيم وحركة طرفه الآخر الى ان عاد الى وضعه الاول يحصل على التقديرين دائرة حقيقية وهي
المطلوب والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير اما اولا فلان المستقيم قد يكون وترا لقسي غير متناهية كثيرة او قسي
وضعا الواحد لا يكون الا واحدا كما سيأتي واما ثانيا فلان غاية الخلاف معتبرة في التضاد وكل مستدير يفرض
ضد المستقيم فيمكن ان يفرض ما هو اشد بعدا من ذلك المستدير الى غير النهاية فلا يتحقق غاية الخلاف الا انه
يعتبر غاية الخلاف المختصة واما ثالثا فلان الضدين يعتبر امكان تواردهما على موضوع واحد وهو غير ممكن

يهنا لان الموضوع المستقيم سطح مستو من حيث هو مستقيم الانتهاء وموضوع المستدير سطح مستدير او سطح مستو
من حيث هو مستدير الانتهاء وهما اعني المستدير والمستوي مختلفا الحقيقة فلا يتحد الموضوع من حيث هو موضوع
فاندفع ما قيل من ان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير واما ما قيل من ان محيط
الاسطوانة والمخروط غير مستو ويوجد فيه خط مستقيم فغلط لانه لا يوجد فيهما المستقيم الا بالقطع طولا
مع حدوث هناك سطح مستو هو موضوع المستقيم ومن هنا يظهر انتفاء التضاد بين المستديرين ايضا
لكون مراتب الاستدارات انواعا مختلفة فلا يمكن اتحاد الموضوع فيهما وكذا التضاد منتف عما بينهما
او الاستقامة والاستدارة لامتناع الاتحاد الموضوع فيهما ايضا لاختلافهما بالحقيقة والشكل هو هيئة
احاطة الحد الواحد كما في بسيط الكرة او الحدود اما اثنين كما في المخروط ونصف بسيط الكرة او
اكثر كما في المضلعات وقوله بالجسم ليس من تتمة التعريف والا ينتقض بشكل الدائرة والمثلث والمربع
وغير ذلك من المسطحات بل اورد للتمثيل اي بالجسم مثلا ومع انضمام اللون الى الشكل تحصل الخلقة فهي كيفية
حاصلة من اجتماع اللون والشكل ولا منافات بين كونها من الكيفيات المختصة بالكميات وبين كون اللون
الذي هو جزءها من الكيفيات المحسوسة لان اختصاص المجموع لا يستلزم اختصاص كل واحد من اجزائه
بل ولا شيء من اجزائه فلا حاجة الى ما قال الامام من ان اختصاص كل واحد الخلقة بالكم انما هو باعتبار
اختصاص جزئه الذي هو الشكل به ولا الى ما قيل من ان اللون ايضا مختص بالكم لكون حامله الاول
هو السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافات بين كون اللون من الكيفيات المحسوسة
وبين كونه مختصا بالكم لان المراد من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات هو ما لا يختص
منها بالكم فيكون الخلقة بكلا جزئيه مختصا بالكم لكن المراد من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات

على انه

على انه قد يمنع اختصاص اللون بالسطح فانه قد يكون نافذا في اعماق الجسم فان قيل الكلام في كيفيات الكيفية المفرقة
لانه لو اعتبر تركب الكيفيات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا يتناهى ولا وجه لاعتبار البعض دون البعض
وايضا الخلقة لا يتصور عروضها الا للجسم الطبيعي اذ لو لم يكن خلقة فلا فرق عند هاس الكيفيات المختصة بالكم فانها
غير مفتقرة الى المادة الا في الوجود اجيب عن الاول بانهم لما وجدوا التركيب الكيفية من الشكل واللون خصوصية
ليست لغيرها من المركبات حيث يتصف باعتبارها الجسم بالحسن والقبح دون غيرها اعتبروها قسما على حدة دون غيرها
وعن الثاني بان العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية في شيء مخصوص وكلا القسمين عارض
للكمية المحالة **المبحث الثالث** في الجنس الثالث من الاجناس التسعة العرضية وهو المضاف على ما قال الثالث
المضاف وهو ما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ومعنى كون الشيء معقولا بالقياس الى غيره هو ان يكون الشيء
اذا قصد تصور معناه احوج تصوره الى تصور شيء خارج عنه كيف كان فان السقف اذا تصور معناه تصوره بمعية
معنى الحايط الذي يقله وليست ماهية السقف معقولة بالقياس الى الحايط بل يجب ان يكون المعنى المعقول للشيء
الذي يحتاج الى ان يعقل معه غيره انما هو له من اجل وجود ذلك الغير بازائه فذلك المعنى الذي للشيء من اجل
حصول الحال التي لاجلها صار الامر معه هو اضافية مثل الاخ فان حقيقته المفهوم من الاخوة لاحد الاخوين
وهو كونه ابن ابي الاخ ثابتة له لاجل وجود الآخر بهذه الحال اعني كونه ابن ابي هذا الاول نفس اخوة احد
الاخوين هي نفس اعتباره من حيث له اخ بهذه الصفة وان كان قد يكون في بعض الاضافات هو نفس اعتبار
احد الامرين من حيث له اخ بصفة خلاف صفته كذا في قاطيغورياس الشفاء ثم قال وليس كل نسبة اضافة
فان الكل شيء نسبة في الذهن الى الامر الذي هو معه في الذهن لكن لا يكون ذلك اضافة كما قلنا فان حصلت
النسبة مكررة صارت له اضافة ومعنى نفي تكرره ان يكون النظر الى النسبة فقط بل بزيادة اعتبار النظر

الى المحمول نسبة من حيث انه نسبة الى الشىء الذى كان فان السقف له نسبة الى الحائط وهى كونه مستقرا على الحائط
فاذا نظرت اليه من حيث هو مستقر على الحائط صار مضافا لا الى الحائط من حيث هو مستقر عليه فعلاقة السقف
بالحائط من حيث الحائط ومن حيث هو حائط بل اليه من حيث الحائط ومن حيث تاخذ الحائط معنويا اليه بانه مستقر
عليه والسقف نفسه منسوبا فهى اضافة وهذا معنى ما يقولون ان النسبة تكون بطرف واحد والاضافة ما يكون
للطرفين وذلك لانك اذا اخذت السقف مستقرا على الحائط وجدت النسبة من جهة السقف المستقر واما
جانب الحائط فلا نسبة فيه الى شىء من حيث هو حائط واما اذا اخذت النسبة من حيث السقف مستقر على
مستقر عليه والحائط مستقر عليه مستقر انعكست النسبة وصلحت لان تكون اضافة فكل نسبة الى وجهين الطرفين
جميعا من حيث هى نسبة فهى نسبة غير اضافية فكل نسبة توجد الطرفان فيها من حيث النسبة فهى اضافة انتهى وفى
هذا البحث مسائل الاولى فى تقسيمه على ما قال الى ما هو حقيقى وهو ما يكون مضافا بالذات لا باعتبار عروض
الاضافة له ويكون وجوده من حيث هو مضاف كالابوة اذ ليس لها وجود سوى انها اضافة ومشهورى
وهو ما يكون الاضافة عارضة له ويكون وجوده من حيث هو وجوده من حيث هو مضاف كالاب اذ وجوده
من حيث هو اب غير وجوده من حيث هو انسان والمعدود من المقولات هو المضاف الحقيقى دون المشهورى
والتعريف المذكور انما هو لما هو اعم منهما اعنى لمطلق المضاف قال قاطيغورياس فى فصل فى تحقيق المضاف
الذى هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف بالذات وما هو عارض له الاضافة بعد العبارات اعلم انا
الى هذا الوقت انما اخبرناك عن مضافات طابقها الحد المذكور فبعضها كانت ماهيتها معقولة بالقياس
الى غيرها وبعضها كانت تد تصير كذلك بحضور النسبة لحقها فلننظر هل الرسم المذكور هو رسم المقولة
ام رسم معنى يصلح ان يقال انه مضاف وليس هو نفس المقولة او نوعا من المقولة فنقول انا نعلم

لى المقولة

الى المقولات
متباينة وانه ليس يصلح ان يجعل مقولتان معا مما لشىء واحد يجعل الجنس حتى يكون الشىء الواحد داخلا من جهة بجهة فى
مقولتين وان كان قد يدخل الشىء فى مقولة بالذات وفى الاخرى على سبيل العرض ثم ان هذا الحد لا يمنع الفصل
مطابقته امورا تدخل فى مقولات اخرى فان الراس قد يحتاج ان يكون مقولة جوهرا حتى يكون راسا كالجناح
الى ان يكون مقولا المهيته بالقياس الى غيره حتى يكون راسا فكلا الامرين مقوم له من حيث هو راس ليس احدهما
بالذات والاخر بالعرض وايضا فان بعض الامور التى ذكرت فكانت من الكيفيات مقولة الكيف ايضا مثل
الملكة فانها كيفية وقد قيلت بالقياس الى غيرها بنحو من انحاء النسبة وكذلك امور اخرى من مقولات اخرى
فليس هذا الحد اذا حد المقولة والا اشترك فى حدها احد امور من مقولات شتى ولا هو حد لمعنى يعمها مقوم
لمهيتها فانه لا يجوز ان يكون الامور التى عنها الجوهر حينها شىء غير الجوهر فيجب اذا ان يتامل هذا الحد وتدارك
خللا ان وقع فيه والتدارك المشهور لهذا هو ان الامور التى من المضاف هى التى الوجود لها هو انها مضافة
وهذا التدارك صحيح ولكن بعض الناس ظن ان هذا بعينه هو الحد الاول كيما علم انه ليس هو الاول وبعضهم ابن عبيد
بان الاول هو انه اخذ المضاف من حيث نفسه ويقول ان من الاشياء ما يكون اشهر عند الجمهور فيكون الاسم
بحسب الوضع الاول موضوعا لجنس او لما هو كالجنس ثم ان الخواص يجدون معنى يخصه او ما هو كالنوع
تحته فينقلون اسم الجنس اليه لملائمة توجبه وقد يحدث مثل هذا كثيرا من جلها ان الجمهور قد كانوا يعرفون كل
شىء يتوهم هو اما ممتنع واما غير ممتنع فجعل الممكن مرادفا او كالمرادف لقولهم غير الممتنع فقالوا ان كل شىء
اما ممتنع واما ممكن ولما تامل الخواص حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا بعضه واجب الوجود وبعضه غير
واجب الوجود وكلاهما مشتركان فى انه غير ممتنع وفى انه ممكن بهذا المعنى اى بمعنى غير الممتنع ثم وجدوا
فى الامور ما ليس بواجب الوجود ولا ممتنعه ولا ممتنع وجوده ولا عدمه فخصوه باسم الممكن من حيث هو غير ضرورى

والموجبوا الواجب عن انه بهذا الوضع الثانى ونقلوا اسم ما هو كالجنس الى ما هو كالظاهر النوع وكذلك ايضا الحال
فى المضاف فان اسم المضاف كان معنى كان فى الوضع الاول عند العلامة على المعنى المذكور فهو انه يقال على مهيته
الصفة المذكورة من جهة اعتبار ان له وجودا غيره ذلك اذ ليس له وجود غيره الا بحيث كان الشىء اذا كان من الجواهر
من الكيفية ثم لحقته نسبة فاعتبر من جهته نسبته كان من حيث هى كذلك مقول المهية بالقياس الى غيره كان من المضاف
وله مهية مخصوصة ليست تقال بالقياس وكان اذا كان الشىء ايضا كالابوة والنبوة فكانت مهيته مقولة بالقياس الى
غيره وان لم يكن له وجود اخر ومهية اخرى كان ايضا من المضاف وكان المضاف يقع على المعنيين جميعا وقوعا بحد
وان لم يكن لهما جميعا جنس فاما الان كان فهى المضاف الملحوظ فى الحد هو هذا المعنى العام ومعنى المضاف المحدود
هو هذا المعنى الخاص وكان ان لهذا واحد الممكن الحقيقى يقال ان الممكن الحقيقى هو الذى يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
فى له مدلولا من جهة انه اخذ الشىء فى بيان نفسه لانه لو ريد بالممكن الماخوذ فى الحد الا المعنى الجنسى الذى هو بمعنى
غير ممتنع فكذلك اذا قال المضاف الحقيقى الذى يحد على انه احد العشرة هو الذى مهيته ووجوده انه مضاف
وعنى به انه الذى وجوده ومهيته هو انه مقول المهية بالقياس وليس له وجود غيره لم يكن اخذ المحدود فى حده
اسم المرسوم فى رسمه انتهى كلام الشفاء ملخصا المسئلة الثانية فى خواصه الاولى ما اشار اليه بقوله وبجب
فيه الانعكاس بيان ذلك ما قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء بعد العبارات ومن خواص المضافات انها
كلها يرجع بعضها على بعض بالتكافؤ وينعكس بعضها على بعض ومعنى ذلك الرجوع مخالف لوجوب رجوع الحمل
على الوضع على ما بانت ايضا فى عكوس القضايا وذلك لان الوضع فيها يكون مكررا لخلاف الحمل فاذا عكس
صار المحمول وضعا ونقل المحمول بر مثل ذلك التكرير والوضع حالا وقد حذف عنه التكرير فنقول ان العبد عبد المولى
والمولى مولى العبد فنكرر العبد فى الاول والمولى فى الثانى وفى بعض الامور يحتاج الى ان يلحق بالطرف

المجهول

المجهول بحروف انساب ايدا الطرفه وهو موضوع كالحاقك اللام بالمولى والعبد فيهما او الباء بالمحسوس والحس
حتى تقول الحس حس بالمحسوس والمحسوس محسوس بالحس وفى بعض المواضع لا يحتاج الى ذلك كما تقول ان الاب اب
الابن والابن ابن الاب واما سائر العكوس التى سيليك فى مواضعها فيخالف الذى للمضاف فى ذلك كله لكن
فى ذلك كله لكن فى ذلك التكافؤ شرط يجب ان يراعى وذلك ان الاضافة اذا لم يقع على التعادل لم يجب هذا
التكافؤ ووقوعها على التعادل هو ان يقع الى الشىء الذى اليه الاضافة اولا وبالذات فانها ان وقعت على موضوع
او الى امر عرض له او الى جنس او الى نوع لم يقع الاضافة متكافئة فانك اذا قلت ان الراس للانسان او الحيوان
او الشاة وكذلك الجناح جناح الطائر والسكان سكان السفينة لم يمكنك ان ترجع فتقول ان الانسان والحيوان
او الشاة انسان او حيوان او شاة بالقياس الى الراس وكذلك لا تقول الطائر طائر بالقياس الى الجناح او ان السفينة
سفينة بالقياس الى السكان وكذا ذلك لان الراس ليس معادله ما ذكرت بل معادله هو ذو الراس فالراس راس
لذى الراس وكذلك الجناح جناح لذى الجناح والسكان سكان لذى السكان وانما يعرض اكثر هذا فى الموضع
الذى لا يكون الاضافية فيه واقعة حيث المهية مقولة بالقياس بل حيث يحمل كذلك بنوع من النسبة فيكون
الاسم المضاف اليه من حيث هو مضاف اليه بل ان كان من حيث هو موضوع للنسبة او من جهة اخرى فلذلك
يجب انه يخترع لمثل هذا الشىء اسم بحسب النسبة والاشكل الامر فى تحصيل ما يقع اليه بالتعادل مميزا عما يقع اليه
لا بالتعادل فسبيلك ان تجمع اوصاف الشىء جميعا فاى تلك الاوصاف اذا وضعته ثابتا او رفعته غيره جاز
ان ترفعه او لم يجز لم يمكنك ان تحفظ الاضافة واذا رفعت ووضعت غيره لم يمكنك ان تحفظ الاضافة فهو الذى
اليه التعادل وما لم يكن كذلك فليس اليه التعادل فانك اذا رفعت عن الشىء انه انسان وانه حيوان وانه
شاة كيف اتفق وحفظت انه ذو راس امكنك ان تنسب وحفظت انه ذو راس وحفظت انه انسان وانه حيوان

ولهذا لو امكنك ان يضيف اليه الراس انتهى ملخصا وهذه الخاصة انما هى للمضاف المشهورى نقول المصدرى ب
فيه اوع المضاف المشهورى اوفى المضاف مطلقا لكن باعتبار تحقق فى المشهورى والخاصة الثانية ما اشار اليه بقوله
ويجب ايضا فى المضاف مطلقا ان يجب الوجود بالفعل كشخصين يكون احدهما ابا والاخر ابنا وبالقوة كشخصين يكون
من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه قال الشيخ وما يجرى المشهور انه يلزم الاضافات
كلها هو انهما يوجدان معا اى ايهما وجد كان الاخر موجودا وايهما عدم كان الاخر معدوما مثل الضعف والنصف
ولكن قد لا يقع فى بعض الاشياء الكائنة فى الوجود معا من جهة اخرى وذلك كالعلم والحس اى الادراك بين الشيئين
المشاركين لهما فى الاسم فان ذات العلم فى جوهره يلزم ضرورة ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه وذات
المعلوم فى جوهره لا يلزم منه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف الى العلم وان كانا من حيث هما متضايفان بالفعل لا
احدهما عن الاخر وليس الغرض ذلك بل الغرض ان ذات احدهما لا ينفك من اضافة يلزم ويجب ان يكون معه
متضايفة ابدا وذات الاخر قد يوجد وليس بمضاف وكذلك فقس حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن ان يكون
مضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب ان لا يكون موجودا لحين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا
حساس موجودا ويكون العناصر المحسوسة التى هى اوائل لتكون الحيوانات وغيرها من الاجسام الارضية موجودة
ثم قال هكذا ايجب ان يفهم هذا الموضع واما الذى يفهم الطائفة من امر المربع المساوى للدائرة فانه موجود
والعلم به لم يوجد الى هذه الغاية فوجه مختل لانه ليس يجب ان يكون كل علم بازاء معلوم موجود فى العلم
الشيء قد يتصور امورا ليس يجب لها الوجود كالكرة المحيطة بعشرين قاعدة مثلثات فانا نتصور مثل هذه
حق التصور ولا يوجبنا ذلك الى ان يحيل له وجودا فى الاعيان وايضا فان فى المعلومات التصديقية
امثال ذلك كثيرة وانما كان غرضنا فيما اوردناه ان نعلم انه يمكن ان يكون الذات احد المتضايفين وجودا
لا ينفك

لا ينفك من الاضافة الى الاخر وليس الاخر كذلك فى ذلك فان كان علم تصوريا او تصديقيا ليس متضايفا الى
شىء اخر فى الاعيان فليس هو فى جملة المتضايفات التى نذكر فاذا لم يكن فى جملة ما ذكرنا لم ينتقض به ما قلناه واما
امر المربع والدائرة فلم يتغير عما زعم فيه غرضنا الحق ذلك لانه ان كان لهذا المربع امكان وجود فليس من ضرورة
وجوب ان يكون العلم به حاصلا بل يجوز ان يكون المربع موجودا ونحن على كلتا من الجهل واما ما اعتاب به قوم
من المتكلمين من شبهة تكافؤ العلم والمعلوم من ان الذى قبل ان يعلم المعلوم قد يوجد فى ذاته والعلم به لا يكون موجودا
قول غير حق فان هيهنا علما موجودا لكل شىء وجود الاشياء عن الاشياء وهو علم البارى والملائكة فليس فيه
جواب الشك فان دعواه انه ليس كل متضايفين يكونان معا وهذه الدعوى يصح بمثال واحد فنقول ان على
بوجود العالم لا يصح ان يكون علما والعالم غير موجود الذات ثم العالم قد يكون موجودا فى ذاته وليس على
موجود اهذا ملخص كلام الشيخ وقال ايضا ويجب ان يعلم ان المتضايفين من حيث يتضايفان بالفعل تضايفا على
التعادل فانما معا اذ الشىء انما يقال مضيفا بالقياس الى شىء يكون معه واما اذا اخذ احدهما بالفعل والاخر
بالقوة فقد زال التعادل لكن على هذا اشكال وهو ان لقائل ان يقول ان المتقدم فى الزمان متقدم
بالقياس الى المتاخر ولا بد من ان يكون بينهما اضافة بالفعل ولا تصادقهما موجودين معا وايضا فانا نعلم
ان القيمة ستكون والقيمة معدومة غير موجودة والعلم بها موجود ولا بد ان تقع بينهما ولا تصادقهما معا
فنقول اما الشك الوارد من جهة المتقدم والمتاخر فانه يحل بان يقول ان هذا المعنى يعتبر من وجهين احدهما
بحسب الذهن مطلقا والاخر بحسب الوجود مستندا الى الذهن فانه يحضر الذهن الزمانين معا فى الوهم فيجد احدهما
متقدما والاخر متاخرا فيكون متحصلا جميعا فى الذهن او يكون الزمانين كيوم من الايام حاضرا فى الوجود الذهن
فيضيف اليه زمانا نعلقه مستقبلا فيحكم بينهما بتقدم وتاخر لانه قد احضرهما معا واما الوجه الاخر فهو ان

الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجوده من الاخر انه ليس هو ويمكن ان يوجد امكانا يؤدى الى وجوب هذا
كونه متاخرا وهذا الوصف للزمان الثانى موجود فى الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتاخر
فانه موجود فى الذهن مع ان الزمان الاول ليس موجودا ونسبته الى الذهن نسبة شىء كان موجودا فقد
وهذا ايضا امر موجود مع وجود الزمان المتاخر فاما نسبة المتاخر الى المتقدم على حسب اخر غير ما ذكرنا فلا
موجودة فى الاعيان لكن فى الذهن فقط فان كل زمان ماخذ فلا يكون من حيث هو موجود لا متقدما ولا
ولا مضافا الى شىء من الازمنة والاكوان مضافا الى الاشياء ما لا نهاية فى وقت واحد وكانت هناك اضافات
لا نهاية لها موجودة بل بالفعل بل هو فى نفسه بحيث اذا عقل وعقل الاخر حكم العقل عليه بانه متاخر عنه
موجود فى الذهن واما العلم بالقيمة فان العلم بها انها ستكون علم بحال من احوالها موجود فى الذهن مع
وجود العلم بانها انما هى ستكون لا عند ما تكون بل قبل ذلك عند ما هى معدومة فى الاعيان موجودة فى
النفس واما تصور نفس القيمة مجردة فانه غير مضاف الى شىء فى الوجود من حيث هو تصور واعلم ان جميع
امثال هذه اضافات انما تعرض فى الوهم والمتضايفات فيها ايضا انما يكون متضايفات فى الوهم والبيان
المستقصى لهذا انما هو فى العلوم الحقيقية انتهى الخاصة الثالثة ما اشار اليه بقوله ويعرض اى المضاف الحقيقى
على ما فى شرح العلامة الاضافة على ما فى شرح القديم للموجودات اجمع اما للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر
فكالاب والابن واما للكم فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة فكالاكثر والاصغر
واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما
للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاجزم واما للانفعال فكالاشد تسخنا وانقطاعا
المسئلة الثانية فى نفى وجوده فى الاعيان وهو مختلف فيه فذهب المحققون من الحكماء الى وجوده فى الاعيان
والمتكلمون

والمتكلمون وبعض من الحكماء الى نفيه واختاره المصنف على ما قال وثبوته ذهنى واستدل عليه بوجوه الاول ما اشار
بقوله والا تسلسل اى لو كانت الاضافة موجودة لكانت فى المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فكانت موجودة
حالة فيها وهكذا الى غير النهاية وهو التسلسل ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اليه ولان يقال المحتاج فى كونه
اليه مضافا الابن الى الابوة التى هى اضافة واما الابوة فلا يحتاج فى كونها مضافة البنوة الى اضافة اخرى
بل هى مضافة بذاتها الى البنوة فلا يتسلسل الاضافات وذلك لان لزوم التسلسل ليس من جهة ان الابوة مضافة
الى غيرها لانها حالة فى محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس الى المحل وهكذا فيتسلسل ولا يجوز ان يقال ان لا
كما انها اضافة بذاتها فهى حالة ايضا بذاتها بمعنى ان حلولها فى محلها نفس ذاتها لا انه حال فيها وذلك لان الحال
فى المحل ليس الا الوجود فيه وقد ثبت كون الوجود زائدا على الماهيات الثانى ما اشار اليه ولتقدم وجودها عليه
اى على وجودها وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة لكانت متصفة بالوجود والاتصاف اضافة مخصوصة
بين الموصوف والصفة ووجودها يستلزم وجود المتضايفين لا محالة فيكون وجود الاضافة التى هى صفة
لها موجود للاضافة ووجود الصفة يتوقف على وجود الموصوف فوجود الوجود للاضافة يتوقف على وجود
الاضافة فيتقدم وجودها على وجودها الثالث ما اشار اليه بقوله ولانه يلزم عدم التناهى فى كل مرتبة من
مراتب الاعداد لان لكل مرتبة منها اضافة الى كل واحد من المراتب الغير المتناهية فان الاثنين نصف الاربعة
والاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية ووجود الغير المتناهى مطلقا محال عند المتكلمين
على انه يستلزم التسلسل ايضا فان وجود الاضافة يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود فى مراتب الاعداد
الغير المتناهية المترتبة بالفعل وهو محال بالاتفاق الرابع ما اشار اليه بقوله ولكثرة صفاته تعالى
اذ لا شك انه تعالى متصف بالصفات الاضافية ولا يجوز كونها عين ذاته تعالى كما فى صفاته الحقيقية والا لزم كون ذاته

تعالى اضافية فيكون زايدة على ذاته تعالى مع كونه موجودة فيها فيلزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة ولا فرق
بين كونه تعالى محلا للكثرة وبين كونه نفس مبدأ لها وكما يمتنع الثانى على ما مر فى الامور العامة يمتنع الاول
ايضا وتحقيق ذلك فى الالهيات انشاء الله تعالى هذا هو مراد المصنف واما ما فى الشرح من انه يلزم تكثر صفاته تعالى
الى غير النهاية لكون الوجود لا غير متناهية فلا يدل عليه كلامه اصلا بل هو مما يأباه السياق كما لا يخفى على
انه لم يقم برهان على امتناع عدم النهاية فى صفاته تعالى حيث لا يجب الترتيب فيها فيلزم التسلسل الا ان يبنى
على مذهب المتكلمين من امتناع عدم النهاية مطلقا او على اتفاق الكل على عدم كون صفاته تعالى غير متناهية
وقد يستدل بانه لو كانت الاضافة موجودة لزم كون ذاته تعالى محلا للحوادث اذ لا ريب فى ان كل حادث
اضافة اليه بانه قبله ومعه وبعده وهذه الاضافات حادثة اما التى معه وبعده فظاهر واما التى قبله فلانها
قبل ذلك الشىء معدومة والقديم لا يزول وهو محال كما سيأتى والجواب عن هذا الوجه بانها انما تنفى كون جميع الاضافات
موجودة فى الخارج ونحن لا نقول به فان من الاضافات ما هو موجود فى الخارج حقيقة انه اضافة كالفوقية
والمقابلة ونظايرها ومنها اضافات لا تحقق لها فى الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم
والتأخر بين امرين وكذا الاضافات فالقسم الاول ينتهى عند حد لا يتجاوزه دون الثانى اذ لا يقف عند
حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه هذا وقال الشيخ فى الهيات الشفاء لكن الاشد اهتماما معرفتنا هل الاضافات
فى نفسها موجودة فى الاعيان او امر انما يتصور فى العقل فيكون ككثير من الاحوال التى تلزم الاشياء اذا عقلت
بعد ان يحصل فى العقل فان الاشياء اذا عقلت تعقلا تحصل فى العقل بحيث لها فى العقل امور لم تكن لها
من خارج فتصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنسا وفصلا ويكون محمولا وموضوعا واشياء من هذا
القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا فى النفس اذا عقلت الاشياء وقوم

قالوا بل الاضافة شىء موجود فى الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا فى الوجود ابو ذلك وان ذلك فى
الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس النبات عقل
فضلا من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء فى نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم يدرك وليست
الاضافة الا اشياء مثل هذه الاشياء التى اومأنا اليها وهى تكون للاشياء وان لم يدرك وقالت الفرقة الثانية
انه لو كانت الاضافة موجودة فى الاشياء لوجب من ذلك ان لا تنتهى الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن
اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما فمن حيث الابوة للاب وهى عارضة
للاب معروض لها ايضا مضافة وكانت البنوة فيهما اذن علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن وليست
العلاقة التى بين الابوة والبنوة خارجة من العلاقة التى بين الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة
اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون ايضا من الاضافات ما هو علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن
متقدمون بالقياس الى القرون التى تخلفنا وهو ما الذى يحل به الشبهة من الطرفين جميعا
ان يرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف الذى ماهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شىء
من المضاف لكن فى الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف فى الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية
اخرى فينبغى ان يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول
بالقياس الى غيره بسبب شىء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات وشىء هو الاضافة
بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهى من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف
بذاته فى هذا الموضع سنح فهو من حيث انه فى هذا الموضع ماهيته معقولة بالقياس الى هذا الموضوع ولم
يوجد لو مثلا وهو وجود الابوة لانسان زايد على ذات الاب فذلك الوجود ايضا مضاف لكن

لكن ليس فى ان هذا المتكين ذى الكلى مخالفات المضاف او المضاف ولكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف
اليه بلا واسطة اضافة اخرى لذاته فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته فان نفس هذا
الكون مضاف بذاته ليس يحتاج الى اضافة تصير بها مضافا بل هو لذاته ماهيته معقولة بالقياس الى الموضوع الى
هو بحيث اذا عقلت ماهيته بحاجة الى ان يخترع الذهن شىء اخر يجعل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ
هذا مضافا فى الاعيان فهو موجود مع شىء اخر لذاته لا بحيثية اخرى فيتبعه بل نفس وجود المعية اذ المعية المحضة
بنوع تلك الاضافة فان عقل احتيج الى ان يعقل مع اضافة شىء اخر كما كانت ماهية الابوة من حيث الابوة فلانها
مضافة بذاتها لا باضافة اخرى والطبيعة التى الاضافة والعقل ان يخترع امرا بينهما كان معنى خارجا منهما
لا يضبط اليه نفس التصور بل باعتبار اخر من الاعتبارات العقلية التى يعقلها العقل فان العقل قد يخترع
شيئا الاشياء الانواع من الاعتبارات العقلية واما فى نفسها فهى اضافة لا باضافة لانها ماهية لذاتها يعقل
بالقياس الى غيرها وههنا اضافات كثيرة تلحق بعضها الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى على صفة يشتمل
ما يجرى عليه الامر فى لحوق هذه الاضافة للاضافة الابوة وذلك مثل لحوق الاضافة لحيثية العلم فانها
لا تكون لاحقة باضافة اخرى مع نفس الاخر بل تلحقها لذاتها وان كان العقل قد يخترع هناك اضافة
اخرى فان قد عرفت هذا عرفت ان المضاف فى الوجود موجود يعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب
ان يكون للمضاف فى الوجود الا عرضا اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائما
الذات واحدا واصلا بين شيئين واما القول بالقياس فانما يحدث فى العقل فيكون ذلك حالا لاشياء
العقلية والاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس الى غيره واما
كونه فى العقل فان يكون يعقل بالقياس لا غيره فله فى الوجود حكم وله فى العقل حكم من حيث هو فى

العقل لا من حيث الاضافة ويجوز فى العقل اضافات مخترعة انما يعقلها العقل بسبب المناسبة التى للعقل فيها
فالمضاف اذن موجود فى الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافة الى اضافة بغير نهاية
وليس يلزم من هذا ان كل ما يعقل مضافا يكون له فى الوجود اضافة واما المتقدم والمتأخر فى الزمان وما
هما معدوم وما اشبه ذلك فان التقدم والتأخر منهما يقعان بين الموجود اذا عقل وبين المعقول الذى
ليس مأخوذا من الوجود الخارج فاعلم ان الشىء فى نفسه ليس يتقدم الا شىء موجود معه وهذا النوع من التقدم
والتأخر يوجد الطرفين معا فى الذهن فانه اذا احضرت فى الذهن صورة المتأخر وصورة المتقدم عقلت
النفس هذه المقايسة واقعة بين موجودين فيها اذا كانت هذه المقايسة بين موجودين فى العقل ولما
قبل ذلك فلا يكون الشىء فى نفسه متقدما فكيف يتقدم على شىء موجود فما كان من المضافات على هذه
السبيل فانما اضافتها فى العقل وحده وليس فى الوجود لها معنى قائم من حيث هو التقدم والتأخر بل
المتقدم والمتأخر بالحقيقة من المعانى العقلية ومن المناسبات التى يفرضها العقل والاعتبارات التى
تحصل للاشياء اذا قايس بينها العقل واشار اليها انتهى كلام الشيخ بعبارته وانما طولنا بذكره لان فيه شفاء
العليل وريا للغليل **المسألة الرابعة** فى ان المضاف الحقيقى الواحد لا يجوز ان يقوم بمحلين فهو
كما قد يظن ان الاخوة الواحدة بالعدد قائمة بالاخوين والجوار الواحد بالعدد قائم بالجارين الى غير ذلك
من الاضافات المتفقة الاطراف على ما قال ونحن كل مضاف مشهورى مضاف حقيقى سواء كان الطرفان
متفقين او مختلفين فانه كما ان الابوة قائمة بالاب لا بالابن كذا الاخوة لكل من الاخوين قائمة به لا بالاخ
الاخر وذلك لامتناع قيام عرض واحد بالعدد بموضوعين على ما مر فى اوائل المقصد الثانى فيعرض له
اى المضاف الحقيقى الاختلاف كالابوة والبنوة فان كلا منهما على صفة مخالفة لصفة الاخرى والاتفاق كالاخ

والاخوة فانهما متفقان في الصفة ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار انه موجود في الطرفين كما في العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة لاجلها تعلقت العاشقية به وفي المعشوق الة هيئة لاجلها تعلق بها ادراك العاشق لاجلها تعلقت المعشوقية به او موجود في احد الطرفين كما في العالم هيئة ادراكية لاجلها صار عالما بالمعلوم ولا حاجة في المعلوم الى امر زائد لتعلق العلم به اولا باعتبار امر زائد في شيء من الطرفين كاليمين والشمال فانهما متضايفان لا لاجل قيام صفة زائدة بشيء منهما البحث في الجنس الرابع من اجناس العرض على ما قال الرابع الاين وفيه مسائل **الاولى** في مفهومه واشار اليه بقوله وهو النسبة الى المكان قال الشيخ في الجمهور باب الشفاء واما الاين فانه يتم بنسبة المتمكن الى المكان الذي هو فيه وحقيقته كون الشيء في مكان وقد علم مما سلف انه كيف يلزم المضاف وهو جنس لانواع فان الكون فوق اين والكون تحت اين والكون في الهواء اين وفي الماء اين ومن الاين ما هو حقيقي اولي وهو كون الشيء في مكانه الحقيقي له ومنه ما هو ثان غير حقيقي مثل كون الشيء في مكان الثاني الغير الحقيقي كقولهم في السماء وفي الماء ولا يكون جسمان موصوفين باين واحد بالعدد والاين الاول حقيقي ويكونان موصوفين باين واحد بالعدد والاين الثاني غير حقيقي كجسمين يكونان في السوق معا ومن الاين ما يكون ماخوذا بذاته كالكون النار فوق على انه في باطن سطح الماء ومنه ما هو عارض كالكون الحجر في الهواء ومما كان في الاين اضافة ككون الهواء فوق بالقياس الى الماء لانه في مكان هو اقرب الى الفوق من مكان الماء والاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء ومنه شخصي ككون هذا الشيء في هذا الوقت في الهواء وهو مكان ثان او مثل كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي للشارة اليه انتهى **المسئلة الثانية** في تقسيم الاين الى اقسام الاربعة عند المتكلمين على ما قال وانواعه اربعة عندهم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

والافتراق

195

والافتراق اعلم ان المتكلمين يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية والجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز صفة الجوهر لاصفة قائمة به وزعم قوم منهم فسموا المثبتة الحال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة الحصول بالكون وبالجملة فقد حصروا الكون في اربعة انواع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع فانه يمكن تخلل الثالث دون تحقق لم يتخلل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فالحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واولية الحيز في السكون فلا يكون تحقيقا بل تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولوية الحصول في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في ان انقطاع الحركة واما الخروج من الحيز الاول فهو نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي فهو ايضا حركة وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والقرب والبعد حتى ينتهى غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على اراء الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الاشعري والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل اثرها ويحدث عقيبها كذا في شرح المقاصد ثم ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز اخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعضهم الى عدم الانحصار في الاربعة لجواز ان يفرض ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق

معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب عنه ابو هاشم واتباعه بانه سكون لكونه حاصلا للحصول الثاني في ذلك الحيز لكون كل منهما موجبا لاختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما وهو سكون بالاتفاق واللفظ مرادف المعنى للسكون عند شرط فيه والبسة بولا ما قال الاستاذ ابو اسحق انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز والامدي منع كون ذلك الاشتراك اخص صفاتهما فلا يوجب التماثل لان المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات وبالجملة فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث بكون اخر فلزمهم تركيب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ومنهم من التزم ذلك ثم على هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل وطريقه ان يقال اما ان لم يتصل بحصول في حيز اخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث صدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى على ما في شرح المقاصد ان يقال ان اتصل بحصول سابق في حيز فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان الثلاثة صفة في الاحياز المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات وفي ذلك لانه الا على ان من علم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد ثم عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبتني ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا لكن هذا القول انما من يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك وقال الى ان ذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو دخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني ثم انهم اختلفوا في الجوهر المتوسط الساكن

من الجسم

196

من الجسم المتحرك فقيل انه متحرك والا كان ساكنا ولزم انفكاكه عن الاجزاء الظاهرة وهي متحركة بالاتفاق ولانه داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل وقد خرج بخروج الكل عن حيزه بجملته فكان متحركا وقيل غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وان لم ينتقل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا وكذلك اختلفوا في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك كيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به اعني الجواهر الهوائية المحيطة به والنزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان كل من المتوسط والمستقر متحركا وان فسر بما اعتمد عليه ثقل المتحيز كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن شيء منهما متحركا **المسئلة الثالثة** في تعريف الحركة فقيل على عرفها من الحكماء ثم اورد فيه تعريف المتكلمين فقال والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ببيانه قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة ويستحيل ان يكون شيء من الاشياء بالقوة من كل جهة لا ذات له بالفعل البتة ليسلم هذا وليوضع وضعا مع قرب سابل الوقوف عليه ثم من شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها وما امتنع الخروج اليه بالفعل فلا قوة عليه والخروج الى الفعل عن القوة قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة وهو من الامرين جميعا وهو عام لا على امر يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة الى فعل لها اما في الجوهر فكخروج الانسان الى الفعل بعد كونه بالقوة وفي الكم فكخروج النامي الى الفعل عن القوة وفي الكيف فكخروج السواد الى الفعل عن القوة وفي الاين فكالحصول فوق بالفعل بعد القوة وفي متى فكخروج الغد الى الفعل عن القوة وفي الوضع فكخروج المنتصب الى الفعل عن القوة وكذلك في الجدة كخروجه الى ان صار منتعلا او متسلحا وكذلك في الفعل والانفعال لكن المعنى المتصالح عليه عند القدما

فى استعمال لفظ الحركة ليس ما يشترك فيه جميع اصناف هذه الخروجات عن القوة الى الفعل بل ما كان خروجا
لا دفعة بل متدرجا وهذا ينافى ليس الا فى مقولات متعددة مثلا كالكيف فان ذا الكيف بالقوة يجوز
ان يتوجه الى الفعل يسيرا يسيرا الى ان ينتهى اليه وذو الكيف كذلك وذو الكم بالقوة ويحق سيبين من بعد
ان اى المقولات يجوز ان يقع فيه هذا الخروج من القوة الى الفعل وايها لا يجوز ان يقع فيه ذلك ولو لا ان
الزمان ما يضطر فى تحديده الى ان يؤخذ الحركة فى حده وان الاتصال والتدريج قد يؤخذ الزمان فى
حدهما والدفعة ايضا فانه قد يؤخذ الان فى حدها فيقال هو ما يكون فى ان والان يؤخذ الزمان فى حده
لانه طرفه والحركة يؤخذ الزمان فى حدها لسهل علينا ان يقول ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل فى
الزمان او على اتصال لا دفعة لكن جميع هذه الرسوم تتضمن بيانا دوريا خفيا فاضطر مشايخنا الصناعة
الى ان سلك فى ذلك منهجا اخر فنظر الى حال المتحرك عندما يكون متحركا فى نفسه ونظر الى الخروج الوجود الذى
يخص الحركة فى نفسها فوجد الحركة فى نفسها كمالا وفعلا اى كونا ما بالفعل اذ كان بازائها قوة اذ الشىء قد يكون
متحركا بالفعل وبالكمال دفعة وكمالا هو الحركة فالحركة تباين سائر الكمالات من هذه الجهة ويفارق سائر الكمالات
من حيث ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشىء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه ما يتعلق بذلك الفعل شىء بالقوة
فان الاسود اذا صار بالفعل متحركا فيظن انه يكون بعد بالقوة متحركا من جهة الحركة المتصلة هو بها متحرك وهو
ايضا بالقوة شىء اخر غير انه متحرك فان ذات المتحرك ما لم يكن بالقوة شيئا ما يتحرك اليه وانه بالحركة
يصل اليه فانه لا يكون حاله وقياسه عند الحركة الى ذلك الشىء الذى هو له بالقوة كما كان قبل الحركة
فانه فى حال السكون قبل الحركة يكون هو ذلك الشىء بالقوة المطلقة بل يكون ذا قوتين احديهما على الامر
والاخرى على التوجه اليه فيكون له فى ذلك الوقت كمالان وله عليهما قوتان ثم يحصل له كمال احدى القوتين
ويكون

١٩٧ ويكون قد بقى بعد بالقوة فى ذلك الشىء هو المقصود بالقوتين بل فى كليهما وان كان احدهما حصل بالفعل الذى
هو احد الكمالين واولهما فهو بعد لم يبرح عما هو بالقوة فى الامرين جميعا احدهما التوجه اليه بالحركة والاخر
ثم الحركة فاذن الحركة فى ظاهر الامر لا تحصل الا بحيث لا يبقى معها القوة فيكون الحركة هى الكمال الاول لما بالقوة
الى كمال بحيث فانه يمكن ان يكون لما بالقوة كمال اخر ككمال لا شكلية او وضعية ولا يتعلق ذلك بكونه بالقوة
بما هو بالقوة وكيف يتعلق وهو لا ينافى القوة ما دامت موجودة ولا الكمال اصلا اذ لحصل فالحركة كمال اول
بالقوة من حيث ما هو بالقوة انتهى كلام الشيخ ومحصله ان قدماء الفلاسفة كانوا رأوا ان الخروج من القوة
الى الفعل اما ان يكون دفعة اولا والثانى هو المسمى بالحركة فعرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل
اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج فان كل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن
ارسطاطاليس لما رأى ان ذلك التعريف يتضمن الدور لان معنى يسيرا يسيرا هو التدريج والتدريج هو
وقوع الشىء فى ان بعد ان فيتوقف تصور التدريج على تصور الزمان لانه طرفه والزمان هو مقدار
الحركة فيلزم الدور وعدل عن تعريف القدماء وعرفها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
وبيان هذا الحد هو ان الحركة فى نفسها كمال لان الكمال ما يكون فى الشىء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة
كذلك وهو يباين سائر الكمالات من هذه الجهة ويمتاز عنها من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت
وصار الشىء بها بالفعل لم يكن فيه بعد ما يتعلق بذلك الفعل شىء بالقوة فان الشىء الاسود بالقوة
اذا صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جهة الاسود الذى له بخلاف الحركة فانه اذا حصلت صار بها
الشىء بها بالفعل بقى بعده شىء ما يتعلق بتلك الحركة شىء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل
يبقى بعد متحركا بالقوة من جهة الحركة المتصلة التى هو بها متحرك بالفعل وثانيهما ان سائر الكمالات اذا حصلت

بالفعل لا يقتضى ان يكون شىء اخر بالقوة فكون تلك الكمالات متادية اليه بخلاف الحركة فانها اذا حصلت
بالفعل يقتضى ان يكون شىء اخر بالقوة يكون تلك الحركة متادية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين
احديهما قوة الباقى منها وثانيهما قوة الامر المتادى اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال المتحرك الا ان
الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة كما عرفت فقيل الاول
فى الكمال انما هو اخرلج الكمال الثانى بينهما وقيد من حيث ما هو بالقوة لا خراج من الكمالات التى ايضا كذلك
كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث ما هو بالقوة بل كمال له
مطلقا سواء كان من حيث انه بالقوة او من حيث انه بالفعل هذا ونقل الامام الرازى عن بعض الفضلاء جوابا
عن لزوم الدور المذكور وارتضاه وهو ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات
اولية لاعانة الحس عليها واما الان والزمان فهما سببان لهذه الامور فى الوجود لا فى التصور فجاز ان
يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان اللذين هما سببا
هذه الامور هذا ثم انه اعترض على تعريف ارسطو بان ماهية الحركة وان لم يكن بديهية واضحة عند العقل
لكن لا خفاء فى ان ما ذكر فى هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وبانه لا يصدق على الحركة المستديرة
اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان وليس بان هذا ليس تعريفا يقصد به تمييزها عما عداها
او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور
ماهية الحركة ولا يكون الكمال الاول والثانى فى بعض اقسام الحركة اعنى المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار
المطابقين لما فى نفس الامر دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة يفرض فى الجسم المتحرك بالاستدارة
بالنسبة الى البلوغ اليها من حيث طلبها بوجه فيكون كمالا اولا ومن حيث الحصول عندها او وصول فيكون كمالا ثانيا
ان

١٩٨ ان مثل ذلك يمكن ان يقال فى توجيه تعريف القدماء ايضا فلا يضره اشتماله على ما يتوقف تصوره على تصور
الحركة بل الحق ان كلام التعريفين انما هو لافادة تصور ماهية الحركة وكون تصور ما ذكر فى تعريف ارسطو اخفى
من تصور ماهية الحركة ممنوع فان جميع ذلك امور مبالغة قد تبين مفهومها فى الصناعة فلا يضرها عند
من لم يصل الصناعة او حصول الجسم فى مكان الحق بعد حصوله فى مكان اخر هذا هو تعريف المتكلمين وقد
عرفت تحقيق ذلك المسئلة **المسئلة الرابعة** فى انه فى ان الحركة موجودة فى الخارج اعلم ان لفظ الحركة
بحسب المفهوم المذكور اسم لمعنيين الاول كيفية تكون بها الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون فى
حيز اخر ابين الى يكون فيه كل ان فى حيز اخر وبعبارة اخرى كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض
لا يكون هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبعبارة ثالثة كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث
اى ان يفرض يكون حاله فى ذلك الان مخالفا لحاله فى انين يحيطان به ويسمى هذا المعنى الحركة الحركة بمعنى التوسط
وهو هذا المعنى موجود فى الخارج لانا نجزم على ما قال وجوده امر ضرورى فان العقل يحكم بعونة الحس بان
للمتحرك حين كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين كونه فى المبدأ ولا حين كونه
فى المنتهى وتلك الكيفية مستمرة هو باعتبار نسبتها الى تلك الحدود وسيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها
تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثانى فى الخيال قبل ان يزول عنه
نسبته الى الحد الاول يتخيل امر ممتد ينطبق على المسافة التى بين الحدين كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة
الجوالة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى خطا ودائرة وهذا الامر الممتد هو ثانى معنيين الحركة ويسمى الحركة
بمعنى القطع وهو هذا المعنى لا وجود لها فى الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة هذا
المعنى بتمامها واذا وصل فقد انقطعت قال فى شرح المواقف فان قلنا اذا وصل المتحرك الى المنتهى فالحركة

انتفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد
في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل
في الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل
بعضها ببعض ايضا لا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ولكون كل واحد منها موجودا
دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج انتهى وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء مما يجب ان
يعلم في هذا الموضع ان الحركة اذا حصل من امرها ما يجب ان يفهم كان مفهوما لها اسما لمعنيين احدهما لا يجوز
ان يحصل بالفعل قائما في الاعيان والاخر يجوز ان يحصل في الاعيان فان الحركة ان عني بها الامر المتصل
المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدأ والمنتهى بل انما يظن انه
قد حصل نحوا من الحصول اذا كان المتحرك عند المنتهى وهناك يكون ذلك المتصل المعقول قد بطل
من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود بل وهذا الامر بالحقيقة مما لا ذات له قائمة في الاعيان
وانما يرتسم في الخيال لان صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان ادركه
او يرتسم في الخيال لان صورة المتحرك وله حصول في مكان وقرب وبعد من الاجسام تكون قد انطبعت
فيه ثم لحقتها من جهة الحس صورة اخرى بحصوله في مكان اخر وقرب وبعد اخر من فتشعر بالصورتين
معا على انهما صورة واحدة لحركة ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل
بينهما المتحرك في الوجود معا ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم واما المعنى الموجود بالفعل الذي بالحري
ان يكون الاسم واقعا عليه وان يكون هو الحركة التي توجد في المتحرك فهو حالة المتوسط حين يكون ليس في
الطرف الاول من المسافة ولم يحصل عند الغاية بل هو في حد متوسط بحيث ليس يوجد في وقت ولا في ان

من الانات

من الانات التي تقع في مدة خروجه الى الفعل حاصلا في ذلك الحد فيكون حصوله في اي وقت فرضته
قاطعا للمسافة ما هو بعد في القطع وهذا هو صورة الحركة الموجودة في المتحرك وهو توسط بين حركة
المبدأ المفروض والنهاية بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه لا كحد الطرفين فهذا التوسط
هو صورة الحركة وهو صفة واحدة تلزم المتحرك لا تتغير البتة ما دام متحركا نعم قد تتغير حدود التوسط
بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه في حد دون حد بل هو متوسط لانه بالصفة المذكورة وهو انه بحيث اي
حد فرض يفرض فيه لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة امر واحد يلزمه دائما في اي حد كان ليس في
ذلك في حد دون حد وهذا بالحقيقة هو الكمال الاول واما اذا انقطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني
وهذه الصورة توجد في المتحرك وهو في ان لانه يصح ان يقال له في كل ان يفرض انه في حد الوسط لم يكن قبله
فيه ولا بعده يكون فيه والذي يقال من ان كل حركة ففي زمان فانما يعني بالحركة الحالة التي هي بين مبدأ
ومنتهى وصل اليه فيقف عنده او لا يقف عنده فتلك الحالة الممتدة هي في زمان وهذه الحالة وجودها على
سبيل وجود الامور في الماضي وان كان مباينا لوجود اخر لان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود
في ان من الماضي كان حاضرا وليس كذلك هذا فيكون هذه الحركة يعني بها القطع واما ان يعني بالحركة الكمال
الاول الذي ذكرناه فيكون كونه في زمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على انه لا يخلو من حصول قطع
فلان القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لانه كان ثابتا في كل ان من ذلك الزمان مستمرا فيه
انتهى كلام الشيخ وههنا شبهة مشهورة تقريرها ان الحركة الموجودة ليست هي التوسط المطلق بين المبدأ والمنتهى
لكونه كليا ولا التوسط الجزئي الواحد اعني الحصول في حد معين والا لم يكن متحركا بل ساكنا ولا التوسطات
الجزئية المتعددة اعني الحصول في حد معين بعد الحصول في حد اخر كذلك والا فان لم يكن تلك الحصولات

متعاقبة متجاورة لزم انقطاع الحركة لكل واحد من تلك الحصولات فلا يكون الحركة من المبدأ الى المنتهى
حركة واحدة بل حركات متعددة بين كل حركتين منها سكون وان تعاقبت وتجاورت لزم تتالي الانات
وتركب المسافة مما لا يتجزى وقد مر بطلانه واجاب عنها الامام الرازي بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ
والمنتهى امر موجود في الان مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه
الحركة فاذا فرضت للمسافة حدود معينة فهناك وصول المتحرك اليها عرض لذلك الحصول في الوسط
ان صار حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند عدم ال... كالجسم من ذلك الحد
الى حد اخر وانما يدل عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية
لان ذلك انما يكون اذا كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول
في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان
لا يكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيها كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية
امكان فرض الجزئيات لا فرض الاجزاء وهو غير ممكن ههنا قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل
العسر كذا نقل عنه في شرح المقاصد وتحقيق ذلك في الشفاء قال فان قال قائل ان الكون في الحد
المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الكلي الذي يجعلونه انما هو
امر كلي معقول وليس بموجود بالفعل بل انما الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله
ولا بعده فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الكلي انما يثبت باشخاص ولا يكون شيئا واحدا
موجودا بعينه كما اتفق عليه اهل الصناعة فنقول اما الكون في المكان من حيث يقال على متمكنات
كثيرين فلا شك ان الحال فيه على ما قد وصف واما من حيث يقال على متمكن واحد ولكن لا بعينه فانه

فيه مشكل

فيه مشكل فانه لا يبعد ان يكون معنى جنسي يقال على موضوع واحد في وقتين ويكون لم يثبت واحدا بعينه
مثل الجسم الابيض اذا اسود فان الجسم اذا كان اسود فقد كان فيه سواد فكان السواد لونا فكان اللون كالجزء
من السواد ايضا مثلا وتخصيص ما قارنه كان سوادا اما لو ابيض فلا يمكننا ان نقول ان ذات الشيء الذي
كان عرض له مقارنة التخصيص باقية وقارنه تخصيص اخر مثل الخشبة موجودة في بيت على تخصيص لها جزء حائط
ثم صارت هي بعينها جزء سقف فلها اضافة اخرى وتخصيص اخر انها جزء سقف فان ذلك ليس كذلك بل
مثله مثل ان يعدم الحائط والخشبة التي فيها فيه ثم يحدث في البيت حائط وفيه خشبة اخرى مثل تلك
والخشبة وذلك لان السواد لا يبطل فصله ويبقى حصة من طبيعة الجنس التي كانت مقارنة له بعينها والا
فليس بفصل منوع بل هو عارض لا منوع وقد علم هذا في مواضع اخرى فاذا كان الامر على هذا فلينظر هل
حكم الكون في المكان الموجود في المتمكن تارة مقارنا للتخصيص انه في هذا المكان وتارة مقارنا للتخصيص في مكان
اخر حكم اللون او ليس كذلك بل حكمه حكم الحرارة فانها تارة يفعل في هذا وتارة في هذا حارا وطويلة تارة ينفعل
عن هذا وتارة عن ذلك وهو واحد بعينه او عرض اخر من الاعراض يبقى واحدا بعينه ويلحقه تخصيص بعد
تخصيص فنقول اولا ان هذا التخصيص هذا او ذلك في امر المكان ليس امرا موجودا بالفعل بعينه كما يظهر
لك بعد اذ المتصل لا اجزاء له بالفعل بل عرض ان تنحو الاسباب تقسيم المسافة فيصيرها بالفعل مسافات
على احد انواع القسمة وما بين حدود تلك القسمة ايضا مسافات لا يشتمل عليها ان وهو حركة على النحو الذي
قلنا انما يكون في ان بل الحركة التي على نحو القطع ويكون الزمان مطابقا لها ولا يكون المعنى الذي
سمينا اياه هو متكثرا فيها بالفعل لان ذلك لا يتكثر بالفعل الا بتكثر المسافة بالفعل واذا لم يكن
متكثرا بالفعل وكانت الحركة على الموضوع الواحد عن المسافة موجودة لم يكن كثيرة بالعدد وكانت بالعرض

واحدة بالعدد ولم يكن على الخط الذي يكون عليه الحال في الكون وجه جوده في الموضوع في حال سواده
وفي حال بياضه وحال الشبه التي تخص كلا الى الموضوع بالفعل لان الحركة لا توجب بالفعل انفصالا بل
تتم الاتصال المستمر لا يجب بعد تغير هذه الحال بالقياس الى الموضوع حتى يعلم متى مرتبات التخص
فانه انما يختلف الشبه بالفعل التي تختلف بالفعل وانما يكثر الواحد بالفعل فيكثر من قبل الشبه اذا كانت
متكثرة بالفعل فاذا كانت المسافة واحدة بالاتصال لا اختلاف فيها لم يختلف الهيئات فلم يختلف بسبب
ذلك حالة شيء واعلم بعد ذلك انه اعرض المسافة قسمة ما واختلاف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة
ولا الحركة تتعلق به ولا احدهما موجب الاخر ولا موجبه كانت الاشياء التي تعرض له غير متكثرة له بالذات
بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد الى كثرة ويكون بعض الشبه خارجة عنه داخلة في ذات الشيء وبالجملة لا تكون
هذه الحالة حال الكون اللهم الذي هو بالحقيقة لا بالقياس الى امر خارج يختلف بمقابلته فصل السواد والبياض
ولا كون المتحرك في المكان مطلقا يصير كثيرا بكونه في هذا المكان وذلك المكان لانه ليس في مسافة
الحركة انفصال بالفعل ومكان معين دون مكان حتى يجوز ان يكون الكون في المكان مطلقا جنسا او
نوعا ينوع او يتشخص بسبب نسبته الى امكنة كثيرة بالفعل انتهى كلام الشفاء. **المسئلة الخامسة** في ذكر
الامور التي تتعلق بها الحركة على ما قال وتتوقف اي الحركة على المتقابلين اراد بهما ما منه الحركة وما اليه
اعني المبدأ والمنتهى لامتناع اجتماعهما بالقياس الى الحركة الواحدة والعلتين اي القابلية وهي الموضوع
والفاعلية والمنسوب اليه اي المقولة التي تقع فيها الحركة والمقدار اي الزمان فهذه امور ستة لا يمكن
تحقق الحركة بدون شيء منها هذا هو المراد من التوقف والا فالظاهر عدم التوقف على بعضها كالزمان
بل هو متوقف على الحركة لكونه مقدارا لها وكذا المنتهى فانه قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض

عن حركة

عن حركة اللابياض ولذلك قال الشيخ في الشفاء ان الحركة تتعلق بامور ستة على ما اشرنا اليه اما تعلق الحركة
بالعلة القابلية والفاعلية فظاهر لكونها عرضا وهو قسم من الممكن وكذا تعلقها بما فيه الحركة اذ لابد لها
من مسافة او ما يجري مجراها واما تعلقها بالزمان فلكونها امرا غير قار او مستلزما له فلا بد له من زمان يطابقه
واما تعلقها بما منه وما اليه فقال الشيخ انه ينبسط من حدها لانها اول كمال لشيء له كمال ثان وان ينتهي به اليه
ولحال القوة التي قبل الكمالين وهي الحالة التي الكمال الاول تركها والتوجه الى الكمال الثاني ثم قال
وربما كان ما منه وما اليه مما يجب الحصول لان بينهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون وربما لم يكن
الحصول فيه اذا فرض كالمرحلة بالفعل الا فرضا كما في الفلك فان في حركته تركا مبدأ وتوجها الى غاية
لكن لا وقوف له عند احدهما ثم اورد سؤالا وهو ان الحد وهو في المتصل على مذهبكم ليس موجودا بالفعل
بل بالقوة وانما يصير بالفعل باحد اسباب القطع او فرض او مماسة او موازاة فان لم يكن احد هذه الاسباب
بالفعل لم يكن مبدأ او منتهى وما لم يكن مبدأ ومنتهى لا يكون حركة فالفلك ما لم يكن له سبب محدد لا يكون
متحركا وهذا محال ثم اجاب بان المبدأ او المنتهى يكون للمتحرك بعرض فعل وبضرب قوة والقوة تكون
على وجه قريب من الفعل وعلى وجه بعيد منه ومثال القريب ان يفرض للمتحرك حال ما يتحرك حد وقد وصل
اليه فان يفرضه فيكون ذلك له وفي نفسه بالقوة وانما يصير بالفعل عند الحصول العرضي بالفعل
ومع ذلك لا يقف بل يتم ومثال البعيد مستقبل لا يمكن من حيث هو حد حركة ان يجعل بالفعل حد حركة
بالفعل بفرض او سبب يحدده بالفعل بل يحتاج ان يتوفى المسافة اليه حتى يصير بحيث يمكنك ان يفرضه
مبدأ او منتهى فكل حركة من حركات الفلك وليس له اليها في وقت وتحصلها انما تعرض لها اذا انتهى ان
يفرض المبدأ او المنتهى متباينين اي نقطتين مختلفتين هما احدا ذلك المعرض من الحركة في ذلك الوقت الذي

بعينه فانه تكون نقطة واحدة هي بعينها مبدأ ومنتهى اما المبدأ فلان الحركة منها واما المنتهى فلان الحركة
اليها فالحركة المكانية او الوضعية تعلقها بالمبدأ والمنتهى هو انك اذا عينت حركة او مسافة تعين مع ذلك
مبدأ او منتهى والحركة الكائنة الى الوضع تعلقه بالمبدأ او المنتهى هو ان يكون ذلك له بالفعل او بالقوة
القريبة من الفعل فدل ذلك على ان اي وجه كان منهما جاز فانا لم نشترط الوجه المعين فيه منهما وبالجملة فان
الحركة تتعلق بالمبدأ والمنتهى على هذه الصورة والشرط لا من حيث هما بالفعل قائمتان الحركة وما اليه قد يتحدان
محلا بان يكون محل المبدأ بعينه محل المنتهى كما في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير
يكون مبدأ الحركة ومنتهى لها ايضا فان الحركة منها بعينه الحركة اليها وقد يتضادان ذاتا اي يكونان
متضادين بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يتضادان عرضا
اي يكونان متضادين بالعرض كما في الحركة من المركز الى المحيط فان ذات كل من المبدأ والمنتهى نقطة وليس
بين النقطة من حيث هي نقطة تضاد بالذات بل التضاد الذي بين المبدأ والمنتهى تضاد بالعرض اعني بواسطة
عروض عارضين متضادين احدهما كون احديهما غاية البعد من المحيط وثانيهما كون الاخرى غاية القرب
منه وكما انهما قد يتحدان محلا كما في الحركة المستديرة فانهما متضادان لا بالذات بل بواسطة عروض
وصفين هما البداية والنهاية قال الشيخ وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كان طرفين بين الضدين ولكن
الواحد اقرب من ضد والاخر من ضد اخر وربما لم يكونا ضدين ولا بين ضدين ولكن كانا من جملة
امور لها نسبة الى الاستعداد وامور متقابلة بوجه ما فلا يجتمع معا كالاحوال التي للفلك فانه لا تضاد
مبدأ حركة منه لمنتهاها لكنهما لا يجتمعان معا ولكل منهما اعتباران متقابلان لان احدهما بالنظر الى ملاحظة الاخر
فان المبدأ قد يقال بالقياس الى ذي المبدأ والمنتهى بالقياس الى ذي المنتهى وهما اعني المبدأ وذو المبدأ

وكذا المنتهى

وكذا المنتهى وذو المنتهى متقابلان تقابل التضايف كما مر وثانيهما اعتبار كل منهما بالنظر الى الاخر فان المبدأ
قد يقال بالقياس الى المنتهى وكذا المنتهى بالقياس الى المبدأ وهذا الاعتبار قد ذكرهما قبل ذلك بقوله قد
يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا فلذلك لم يذكر هذا الاعتبار هيهنا واما كونهما متضادين على
ما مر فلانهما متقابلان وليسا متضايفين فانه ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها وبالعكس وليس احدهما
سلبا للاخر ولا عدم ملكة له فهو تقابل التضاد ولو اتحدت العلتان قد عرفت وجه احتياج الحركة الى العلتين
القابلية والفاعلية والمطلوب هيهنا ان الحكيم يمكن ان يكون القابل للحركة بعينه هو الفاعل لها واستدل
عليه بوجهين الاول انه لا شك ان القابل للحركة المكانية والوضعية انما هو الجسم بمعنى الصورة اعني الجوهر
القابل للابعاد لانه هو المالي للمكان المقتضي للوضع بالذات وسائر ما يتبعه من المادة والصورة والهيئات
متصف بالتحيز والوضع بالتبع وبالعرض فاذا كان المقتضي للتحيز والوضع بالذات هو الصورة الجسمية كان الموصوف
بالانتقال عن الحيز والوضع ايضا بالذات هو الصورة الجسمية فيكون القابل للحركة هو الصورة الجسمية
فلو كان فاعل الحركة ايضا هو الجسم بهذا المعنى وهو امر مستمر باق لا محالة فاذا صار علة لجزء من الحركة الذي
هو ايضا لحركة لزم بقاء ذلك الجزء وامتنع انعدامه وما دام هذا الجزء باقيا لا يجوز ان يوجد الجزء
الاخر لامتناع اجتماع اجزاء الحركة في الوجود فلا يتحقق الحركة بتمامها بل تكون منتهية لامحالة وذلك في
الحركة بمعنى القطع والتوسط فان الحركة التوسطية وان كانت مستمرة بحسب الذات لكنها متجددة بحسب
النسب الى حدود المسافة كيف وهي راسمة الحركة القطعية والى هذا اشار بقوله ثم نتبع المعلول الثابت
انه لو كان الجسم بالمعنى المذكور الذي هو القابل للحركة فاعلا لها ايضا وهو واحد في جميع الاجسام
لكون الصورة الجسمية طبيعة نوعية على ما عرفته لزم لحوق الحركة جميع الاجسام في جميع الاحوال والتالي

باطل بالضرورة بيان الملازمة وجوب وجود المعلول حيث وجدت العلة التامة على ما هو المفروض من كون
الجسم بما هو جسم علة الحركة والى هذا الوجه اشار بقوله نعم اى المعلول فان قيل كلا الوجهين منتقض
بالطبيعة التي هي الفاعلة للحركات الطبيعية اما الاول فلان الطبيعة امر مشترك كالجسمية واما الثاني
فلانها موجودة في الاجسام كلها ايضا فلو جاز كون الطبيعة علة الحركة فليجز كون الجسمية ايضا علة لها
وان لم يجز كون الجسمية علة لها لم يجز كون الطبيعة ايضا علة لها قلنا الجواب عن الاول ان الطبيعة ليست
امرا مشتركا الكيفيات بل انها علة الحركة بل عند كونها بحال من الاحوال كالخروج عن الحيز الطبيعي مثلا وعن
الثاني انها وان كانت موجودة في جميع الاجسام لكنها مختلفة فيها بخلاف الجسمية على ما مر وهذا معنى
قوله بخلاف الطبيعة المختلفة اشارة الى الجواب عن الثاني المستلزمة للحركة في حال اشارة الى الجواب عن الاول
فان قلت فليكن الجسمية ايضا مقتضية بحال كالطبيعة قلت فيلزم خلاف الفرض اذ المفروض كون الجسمية علة
جسمية علة الحركة على ما اشرنا اليه والا فلا نمنع جوازه كيف وكون الجسمية مع الطبيعة حال من احوالها
قال الشيخ في الشفاء واما تعلقها اي الحركة بالمحرك فلان الحركة اما ان يكون المحرك منها ذاته من حيث هو
جسم طبيعي او يكون صادرا عن سبب ولو كان الحركة لذاته لا لسبب اصلا لكانت الحركة لا تعدم البتة ما دام
ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها موجودة لكن الحركة تعدم عن كثير من الاجسام وذاته موجودة ولو كانت
ذات المتحرك سبب الحركة حتى يكون محركا ومتحركا لكانت الحركة تجب عن ذاته لكن لا تجب عن ذاته اذ توجد ذات
الجسم الطبيعي وهو غير متحرك فان وجد جسم طبيعي متحرك دائما فهو بصفة له زائدة على جسميته الطبيعي
اما فيه ان كانت الحركة ليست من خارج واما خارجا عنه ان كانت من خارج وبالجملة لا يجوز ان يكون ذات
الشيء سبب الحركة فانه لا يكون شيء واحد محركا ومتحركا الا ان يكون محركا بصورته ومتحركا بموضوعه

او محركا وهو ملخوذ مع شيء آخر انتهى كلام الشفاء وهو صريح فيما ذكرنا فان قلت فاي حاجة الى اثبات الطبيعة
قلت اثبات الطبيعة انما هو لاقتضاء بعض الاجسام حركة مخصوصة واما ميل مختص دون بعض بحيث يجب ان يكون
يكون المقتضي من مقومات ذلك الجسم لا من عوارضه وهذا ما ذكره الشيخ ايضا في الشفاء حيث قال ومما يبين انه
ان الشيء لا يحرك ذاته انه لو ان المحرك اذا حرك لم يخل اما ان يكون يحرك لا بان يتحرك واما ان يكون يحرك بان يتحرك
فان كان المحرك يحرك لا بان يتحرك فمحال ان يكون المحرك هو المتحرك بل يكون غيره وان كان يحرك بان يتحرك
بالحركة التي فيه بالفعل يحرك ومعنى يحرك انه يوجد في شيء يتحرك بالقوة حركة بالفعل فيكون يخرج شيئا
من القوة الى الفعل كشيء فيه بالفعل وهو الحركة ومحال ان يكون ذلك الشيء فيه بالفعل وهو بعينه فيه بالقوة
فيحتاج الى تكثير مثلا ان كان حار الكيف يسخن نفسه حارة اي ان كان حارا بالفعل فكيف يكون حارا بالقوة
حتى يكتسب من ذاته قبل حرارة من نفسه فيكون بالفعل وبالقوة معا وبالجملة طبيعة الجسمية طبيعة جوهرية
لطول وعرض وعمق ومعنى هذا القدر مشترك فيه لا يوجب حركة والا اشتركت فيها كلها فان زيد على هذا القدر
معنى آخر حتى يلزم الجسم حركة وحتى يكون جوهرا ذا طول وعرض وعمق ومع ذلك مستعدا لحركة مع المذكور يتحرك بسبب
ذلك فيكون فيه مبدأ حركة زائدا على الشرط الاول اذا وجد كان يوجب متحركا وان كان من خارج فذلك غير ظاهر
انتهى وفيه ايضا دلالة على ما ذكرنا **المسألة السادسة** في ان الحركة في اي مقولة تقع وفي اي مقولة لا تقع
على ما قال والمشهور بين اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع هي الكم والكيف والاين والوضع بخلاف
باقي المقولات اما مقولة الجوهر فلما اشار اليه بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة وكذلك تفسد دفعة
من غير تدريج بيان ذلك على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء بعد تمهيد ان المراد من وقوع الحركة في مقولة
هو ان الجوهر اي الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر ومن صنف الى صنف [illegible]

فان هذه المقولة اي الجوهر لا يعرض فيها الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة
ولا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد
والتنقص وبين ذلك انه لو قبلت الاشتداد والضعف مع قبول التضاد وهو
منتف في الجواهر قال بعد ذكر خاصية نفي التضاد عن الجواهر وينبغي ان تعلم ان هذه الخاصية وهي ان
الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف فان لم يشتد فانما يشتد من حالة هي ضد الحالة التي يشتد اليها فلابد ان يخرج عن
حالة الضعف يسيرا يسيرا متوجها الى حالة القوة او عن حالة القوة متوجها الى حالة الضعف والحالتان
متقابلتان متضادتان لا يجتمعان فان كانتا عرضين كان الاشتداد او الضعف في الاعراض وهذا انما يكون
وان كان في الجواهر ايضا تضاد وقد كان منع ذلك ثم الضرب من التضاد الذي لا يشتد في بعض
من الجواهر بعينه ما كان باعتبار عدم الاجتماع في المحل دون الموضوع فذلك ليس لا يحتمل المصير من بعضها
الى بعض على سبيل الاشتداد والضعف فليس كل الاضداد يكون الانتقال الى بعض على هذا السبيل بل
ما كان دفعة بل يمنع قبول التضاد ويمنع التنقص والاشتداد وما هو صفة لا يوجب صفة انتهى كلامه
فالطبيعي ياس ويبين في الطبيعيات بان قال لانها اذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخل اما ان يكون
الجوهر وهو في وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه او لا يبقى فان كان يبقى نوعه ما تغيرت الصورة
الجوهرية البتة بل انما تغير عارض الصورة فقط فيكون الذي كان ناقصا فاشتد قد عدم والجوهر
لم يعدم فيكون هذا استحالة او غيرها لا كونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد
قد احل جوهرا اخر اي المادة وكذلك في كل آن يعرض للاشتداد يحدث جوهر اخر ويكون الاول قد بطل
ويكون بين جوهر وجوهر جوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات وقد علم ان الامر

بخلاف هذا يعني معلوم بالاستقراء والمشاهدة ان صورة نوعية اذا فسدت يحدث عقيبها بلا فصل صورة اخرى
بالفعل ولا يبقى الجسم زمانا بين الصورتين بحيث يكون نوعا بالقوة لا بالفعل ثم بين ذلك ببيان برهاني
فقال ونقول ايضا فان موضوع الصور الجوهرية اي المادة لا تقوم بالفعل الا بقبول الصورة وهي في نفسها
لا توجد الا شيئا بالقوة والذات الغير الحاصلة بالفعل يستحيل ان تتحرك من شيء الى شيء فان كانت الحركة
الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود وذلك المتحرك يكون لها صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا قائما
بالفعل ثم قال ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم ايضا على حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى محتاجة
في تقومها الى وجود صورة ما بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت بالفعل فوجب ان يكون
الجوهر الذي بين الجوهرين له حصول بالفعل ليس بالعرض وليس كذلك في الاعراض التي تتوهم بين كيفيتين
مثلا فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى والحاصل ان امتناع ان يكون بين جوهر وجوهر
انواع غير متناهية بالقوة انما هو لما يلزم كون تلك الانواع بالقوة لوجوب فعلية الموضوع المتقوم بها
بخلاف ان يكون بين كيفية وكيفية مثلا انواع غير متناهية بالقوة لعدم تقوم الموضوع بتلك الانواع
فلا منافاة بين كونها بالقوة وكون الموضوع متقوما بالفعل هذا وقد يعلل ذلك بان تلك الصورة
المتعاقبة ان كانت فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصور والا كانت كلها
آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك
الصور لا آنية كانت الحركة منقطعة ثم يدفع النقض بحركة الكيف وغيره بان بقاء الموضوع بدون
الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء حركة المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك
من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منها خاليا

عن الصورة ويكون المتحرك معه وما حال كونه متحركا محال بالبديهة قال شارح المواقف وفيه بحث لانه هيهنا
محال اخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة
في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل لابد ان لا يكون هناك الا كيفيات
انية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الانات فان بحث مثل هذه الحركة لم يكن
الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه ثم قال والتحقيق عن ذلك الاشكال بان المتحرك في الكيف مثلا
له فيما بين مبدء حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله
مع بقاء المحل نتصور ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المتعاقبة بالعقل لحالها قبل
ان القول بالفرد السيال الذي ذهب اليه بعضهم من ان الاين منه قار ومنه سيال هو الحركة في المكان
والكيف منه قار ومنه سيال هو الحركة في الكيف والكم منه قار ومنه سيال هو الحركة في الكم الى غير ذلك
مما نقل في الشفا فلعله يفسر بان السودة مثلا ليس سواد اشتد بل اشتداد الموضوع في سواده
وذلك لانه لا يخلو اذا فرضنا سواد اشتد اما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا او قد عرض له
عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فمحال ان يقال انه اشتد بل عدم وبطل هو
ذا الشديد فان الموصوف بصفة موجودة يجب ان يكون امرا موجودا ثابت الذات فليس سيال كانه هو
انها كيفية سيالة بل هو ثابت على الدوام يعرض عليه زيادة لا يثبت مبلغها بل يكون في كل آن مبلغ آخر
فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة في السواد فاشتداد السواد يحصل بها او اشتداد الموضوع
في السواد وسيلانه فيه هو الحركة في السواد المشتد انتهى ويقال في دفع النقض بالكيف وحينئذ تغيرات
للجواهر اعني الاجسام صورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وتغيرها انما
بكيفياتها

٢٠٥

بكيفياتها وكمياتها واينها واوضاعها انما تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو ان يكون
المحل الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منه في آن الى ما يوجد
في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الانين المحيطين ويتجدد جميعا على ذلك
المحل المتقوم دونها من حيث هو متجدد بتلك التجددات الى غايتها ومعنى الضعف هو ذلك الا بعينه
الا انه يوجد من حيث ينصرف منها من تلك الغاية فالاخذ في الاشتداد والضعف هو المحل الى الحال المتجدد المتقوم
ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي
يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لاستلزام تبدلها على الشيخ
واحد متقوم يكون هو هو في الحالين واورد عليه في شرح المقاصد بان تقوم المادة انما هو بصورة ما
فعدم الصورة انما توجب عدمها لو لم يتعقبه حدوث صورة اخرى على انا نقول لا نم تبدل هوية المادة
بتبدل الصورة فان الشيخ صرح بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة
الشخصية انتهى واقول اعتبار تقوم المادة بصورة ما وكذا استحفاظ وحدتها الشخصية بالوحدة النوعية
انما هو لتصحيح كون المادة امرا ما بالقوة ولئلا يلزم ان يكون معدوما مطلقا ولا يكفي ذلك في كونها موجودا
بالفعل فعلية مقابلة للقوة وموضوع الحركة لابد ان يكون موجودا بالفعل كذلك فانه ان لم يكن موجودا
بالفعل كذلك بل كانت فعليته عين قوته كما في الهيولى لم يكن ذاتا واحدة بل كانت مع كل واحدة من الصور النوعية
هوية عليحدة اذ انا علمت مغايرة لها مع اخرى منها فلا يكون شيء من تلك الذوات المتحصلة المختلفة حركة
وانتقال من حال الى اخرى وانما كان فعلية الهيولى في حد ذاتها عين كونها بالقوة كما قال الشيخ في الهيات
الشفا جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها

بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان تكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس
في موضوع فالاثبات انما هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا
معينا بالفعل لان هذا امر عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصلها انه مستعد
لكل شيء فصورتها التي تظن لها هي انها مستعدة قابلة فاذن ليس هنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى
يكون بها بالقوة الا ان يطرأ عليها حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها واعتبار وجودها
انها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة انتهى ومركباتها اي مركبات الجواهر ينعدم بعدم اجزائها او بعدم
كل منها بانعدام جزء من اجزائه وبسائطه فلو فرض المركب المتحرك في الجوهرية وكانت ذاته باقية في وسط الاشتداد
لو تقع الحركة في الجوهر بل في حال من احوالها وان لم يكن ذاته باقية بل كانت قد عدمت وحدث مركب اخر
فلا بد لفساده من فساد جزء من اجزائه او جميع اجزائه وفساد كل جزء من اجزائه دفعي لما مر فيكون فساد المركب ايضا
دفعيا فلا حركة ولا انتقال واما المضاف فهو تابع لمعروضه في الاحكام لكونه طبيعة غير مستقلة بمعنى ان تعلق
المضاف بغير حارضه الموضوع الا بواسطة عروض مقولة اخرى من مقولات العرض له تكون هي معروضها الاول
ومقولات العرض بعضها ما يقبل الحركة دون بعض فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها
والا فلا قال الشيخ واما مقولة المضاف فيشبه ان يكون حال الانتقال فيها انما هو من حال الى حال دفعة
وان اختلف في بعض المواضع فيكون التغير بالحقيقة لا لذاتها في مقولة اخرى عرضت لها الاضافة
اذ من شأنها ان يعرض مقولات اخرى ولا يتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل الاشد والاضعف عرض
للاضافة مثل ذلك فانه لما كانت السخونة تقبل الاشد والاضعف كان الاسخن يقبل الاشد والاضعف
فيكون موضوع الاضافة يقبل ويلزم من ذلك قبولا اوليا فيكون الحركة في الامر العارض له الاضافة بالذات
واولا

٢٠٦

واولا وللاضافة بالعرض وثانيا انتهى وكذا متى تابع لمعروضه فانه ايضا غير مستقل كالمضاف قال الشيخ
في الشفا واما مقولة متى فيشبه ان يكون الانتقال من متى الى متى امرا واقعا دفعة كالانتقال من سنة الى
سنة او من شهر الى شهر او فيشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان نفس متى لا ينتقل فيه من شيء الى شيء
بل يكون الانتقال الاول في كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه التبدل فيما
لا تغير فيه فيعلم انه لازم تبع الزمان فكيف يكون له حركة فيه انتهى والى هذا الاخير اشار بقوله حال الكائن
يرجع ما قال في الحاشية من ان وجود متى للجسم تبع الحركة على ما نقل في المواقف اي ثبوته للجسم بتوسط الحركة
فان لم الحركة فيه ولا تغير له لم يتصور له متى قال ايضا وكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كانت فيه
حركة كان لمتى متى اخر واما الاول اعني كون الانتقال من متى الى متى دفعيا فبناء على ان اجزاء الزمان متصل
بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانا كسنتين او شهرين او يومين يشتركان في آن
فيراد بذلك الآن ان يتم للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعينه يتم له متاه بالقياس الى الزمان
الثاني وذلك الآن هو نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال قال شارح
المواقف ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء
الى بعض دفعيا ايضا لكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدريجيا
فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا
لا دفعيا واقول نسبة المكان وهو حد من حدود المسافة في اجزاء المسافة كنسبة الآن في اجزاء الزمان ونسبة
الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة كالدار الى الدار والبلد الى البلد فكما ان الانتقال
من زمان الى زمان بينهما آن مشترك دفعي فكذا من بلد الى بلد بينهما حد مشترك دفعي وكان الانتقال

من مكان الى مكان اخر من حد من المسافة الى حد اخر منها فلذ يحوم لا يحتمل التشابع فجادر الحد ووفكذا الانتقال
من ان الى ان تدريجى لا تتابع تتالى الانات فلو كان هو نسبة الجسم الى الان فقط كان الان نسبة الجسم الى
المكان لكان الانتقال من حال الى حال كالانتقال في الاين في كونه تدريجيا لكن هو نسبة الجسم الى الزمان او الى
الان كالسيالة فباعتبار كونه نسبة الى الزمان يكون حال الانتقال من حال الى حال كالانتقال من بلد الى
بلد او من دار الى دار في ان كلا منهما دفعى لا كحال الانتقال من مكان الى مكان وباعتبار كونه نسبة الى الان
يكون حال الانتقال فيه كحال الانتقال من مكان الى مكان لكن الاغلب انما هو الاعتبار الاول فلا يرد ما ذكره
ولهذا الذي ذكرنا اورد الشيخ بين كون الانتقال فيه دفعيا وبين كونه كالاضافة فالاول انما هو باعتبار
كونه هو نسبة الى الزمان والثاني باعتبار كونه اعم من النسبة الى الزمان والان فليتدبر واما الجدة فالانتقال
فيه دفعة لانها عند المص عبارة عن نسبة التملك كما سيأتي فان حصل التملك وقع دفعة والا فلا حصول معه
فلا يعقل فيه حركة كذا في شرح العلامة وقيل انها كالاضافة في كونها طبيعية غير مستقلة فيتبع معروضها
في التبدل والاستقرار ولعل ذلك مبنى على كونها عبارة عن نسبة الجسم الى حاله او لمحيطه كالتقمص والتعمم
من تابعيته الهيئة الحاصلة فان تبدلت تلك الحيثية كالتحركات العارضة الى النزول والصعود تبدلت
النسبة والا فلا وهذا الموافق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء واما مقولة الجدة فاني الى هذه الغاية
لم افهمها الذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمله وينتقل بانتقاله فيكون
مثل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو في السطح الحاوي فلا يكون فيها اعلى ما الظن لذاتها ولا
حركة انتهى واما الفعل والانفعال فلما اشار اليه بقوله ولا يعقل الحركة في مقولة الفعل والانفعال
فان المنتقل في التسخن الى التبرد مثلا لا يكون متسخنا بل لان التسخن توجه الى السخونة والتبرد توجه الى

البرودة

البرودة فيلزم التوجه في زمان واحد الى الضدين وهو محال واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا
بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون لكونهما حركتين متضادتين ولا يكون هناك حركة من التسخن الى
التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد قال الشيخ لا يجوز ان يكون في طبيعته ان ينفعل وان يفعل
حركة على سبيل ما يقال الحركة في المقولة فانه ان جاز ان يكون انتقال من التبرد الى التسخن يسيرا يسيرا فلا يخ
اما ان يكون ذلك التبرد تبردا وهو عند ما ينتهى التبرد فان كان عند التبرد بعد تبرد ومعلوم ان الانتقال
الى التسخن اخذ من طبيعة التسخن وفي طبيعة التسخن اخذ من طبيعة السخونة فيكون عند ما يقصد الحر يقصد
التبرد وهذا محال وان كان عند منتهى التبرد فهو بعد الوقوف على التبرد وبعد الانتهاء كما ستعلم انتهى
قوله اخذ من طبيعة التسخن اي اخذ فرد من طبيعة التسخن وذلك الفرد ايضا تسخن لا محة فيصير المنتقل اليه
الاخذ متسخنا والتسخن هو انتقال في طبيعة السخونة من فرد الى فرد وهو ظاهر فقوله وفي طبيعة التسخن
اي والانتقال المعتبر في طبيعة التسخن اخذ فرد من طبيعة السخونة واذا كان التسخن اخذ فرد من طبيعة
السخونة يكون التبرد اخذ فرد من طبيعة البرودة فيكون المنتقل الى التسخن وهو متبرد بعد متوجها
الى اخذ فرد من طبيعة السخونة والى اخذ فرد من طبيعة البرودة معا وهذا معنى قوله فيكون عند ما
يقصد الحر يقصد البرد هذا وفي شرح المواقف لقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة
والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مراتب التبرد
فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها انتهى والعجب ان اصل هذا السؤال موجود
في الشفاء مع جوابه حيث قال بعد الكلام المنقول انفا فعسى قائل ان يقول نعم الوقوف على البرد فى اى
حين ان يكون الانتقال الى التسخن بعد الوقوف على التبرد لا يخ اما ان يكون ذلك الانتقال نفس التسخن

والبرودة معا

او انتقالا الى التسخن فان كان نفس التسخن فليس بين التبرد والتسخن الا زمان سكون كما ستعلم وان كان
المصير الى التسخن فلا يخ اما ان يكون في المصير الى التسخن اخذا من طبيعة التسخن او لا يكون فان لم يكن فليس ذلك
استحالة البتة وان كان هناك اخذ لا محة من طبيعة السخونة والاخذ من طبيعة السخونة تسخن فيكون عند
الانتقال ما هو اضعف منه انتهى فقوله اللهم الخ هو اصل ذلك السؤال ثم اجاب بما حاصله ان التسخن الى
والتوجه اليه تسخن موجود اللهم الا ان يفرض التسخن اي التسخن المتوجه اليه ما في الغاية تسخن ويكون
الانتقال بل كل حركة فانه منقسم بالزمان فحين ان يفرض التسخن المتوجه اليه ما هو تسخن في الغاية يجب
ان يشكل السخونة فان فلا يكون هناك التسخن لانه ان كان هناك تسخن فهو منقسم الى اجزاء كل منها
تسخن ويكون الاجزاء المتقدم منه اضعف فلا يكون بالغاية ما فرضناه تسخنا بالغاية قال فليس اذن
من شرط التسخن ان يكون في الغاية بل ان يكون اخذا في السخونة ولا يتسخن في الغاية انتهى ولا يخفى ان
ما ذكره في التسخن بالغاية جار في كل مرتبة من مراتب التسخن لان اي مرتبة من التسخن يفرض كونها مطلوبة
للحركة في التسخن يجب ان يكون واقعة في زمان لانقسمت الى اجزاء كل منها
تسخن وصوفية بجزء اخر هو ايضا تسخن اضعف او اقوى فلا يكون تلك المرتبة المطلوبة بحيث فاذا كانت
واقعة في ان يكون سخونة لا تسخنا فان قيل الدليل المذكور منقوض بحركة الاستحالة فان المنتقل
من السخونة الى البرودة لا يكون سخونة ما فيتبرد والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة قبل
والبرودة لا توجد الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون فلا يكون هناك
حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار اقول المنتقل الى من السخونة الى البرودة هو المتبرد
والتبرد هو التوجه الى البرودة فلو كان المتوجه الى البرودة ذا سخونة لا يلزم اجتماع الضدين

اولا مضادة

اذ لا مضادة بين السخونة وبين التوجه الى البرودة بل بين السخونة والبرودة او بين التوجه الى السخونة
والتوجه الى البرودة بخلاف ما نحن فيه فان المنتقل من التسخن الى التبرد متوجه الى التبرد وفي ضمن التبرد
الى البرودة فلو كان ذا تسخن لكان متوجها الى السخونة ايضا وبين التوجهين تضاد لا محة ثم ان الدليل كما
ينفي الحركة بالذات عن مقولتي الفعل والانفعال ينفي الحركة بالتبعية ايضا كما لا يخفى فلا وجه لما في المواقف
وشرحه من ان الحق ان الحركة فيهما تتبع الحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل فان
العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد يعرض لها كلال وكذا الالة كذلك وربما ينتقص استعداده لتمام الفعل
شيئا فشيئا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا في تلك الامور ويتبعها الحركة في الفاعلية والتبدل
في التاثير ويلزم القبول في التاثير فيقع الحركة في المقولتين بتبعها بل الحق ان التغير التدريجي يجوز ان يفعل
بوجه من التغيير التدريجي فيما يتم به الفعل من الامور المذكورة وفي ان ينفعل فيما يتم به الانفعال قال الشيخ واما
مقولة ان يفعل وان ينفعل فربما يظن ان فيهما حركة من وجوه من ذلك ان الشيء يكون لا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج
يسيرا يسيرا الى ان يصير يفعل او ينفعل فيكون ان يفعل وان ينفعل غاية لذلك التدرج مثل السواد فانه غاية
للتسود فيظن ان هاتين المقولتين حركة وايضا فانه قد يتغير الشيء من ان لا يكون ينفعل بالحر او يفعله الى ان
ينفعل بالحر او يفعله ويكون ذلك قليلا قليلا فيظن ان ذلك حركة وايضا فان الانفعال قد يكون بطيئا
فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يسرع ويشتد وبالعكس فيظن ان ذلك حركة الى السرعة فاقول اما الوجه الاول
فلا يكون الحركة في الفعل والانفعال بل في اكتساب الهيئة والصورة التي بها يصح ان يصدر الفعل والانفعال
واما الوجه الثاني فحاله ما سنبين بعد من انه لا سبيل الى ان ينتقل السيال من تبرد الى تسخن او تبريد الى تسخين
الا بالانقطاع وتخلل سكون فيه واما الوجه الثالث فلا اعنف من ان يجعل الاستحالة من السرعة بالقوة

الى السويه بالفعل يسيرا يسيرا لحركة وهو استكمال لما بالقوة من حيث هو بالقوة لكن ذلك في الرهشوى الطول وليساحركتين ولا فعلين ولا انفعالين بل عارضتين وكيفيتين وهيئتين لها او الفعل او الانفعال انتهى كلام الشيخ والمص لما فرغ من بيان نفي الحركة عن سائر المقولات شرع في تفصيل ما يقع فيه الحركة من المقولات الاربع فقال في الكم اي في وقوع الحركة في الكم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول فان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول يكون اما بورود مادة بزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها فالتخلخل هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف هو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وهذان هما التخلخل والتكاثف الحقيقيان وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها مع بعض وهذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الوضع بحسب الداخل كالفلك بحسب الخارج وليس حركة في الكم كالنمو كما توهم لما ستعلم وقد يطلقان ايضا على رقة القوام وغلظه وهما من مقولة الكيف فالمراد منهما هيهنا هما الحقيقيان قال الشيخ في طبيعيات الشفا اما الكم ففيه ايضا حركة وذلك على وجهين احدهما بزيادة منضافة تنمو لها الموضوع او نقصان ينتقص له الموضوع وهو يسمى الاول نموا والثاني ذبولا وقد يكون لا بزيادة يزاد عليه وبنقصان ينقص عنه بل بان يقبل الموضوع نفسه

مقدارا

مقدارا اكبر او اصغر بتخلخل او تكاثف من غير انضمام او افتراق اجزائه وهذا وان كان يلزمه استحالة في القوام وهو من الكيف فتلك غير الزيادة في الكم ونقصانه منه لان هذه الحالة سلوك من قوة الى فعل يسيرا يسيرا في الكم فالى ما بالقوة فهو حركة لكنه قد يشكل فيقال ان الصغير والكبير ليسا متضادين والحركات كلها بين المتضادات فنقول اما اولا فلسنا نحن ممن يتشدد كل التشديد في ايجاب كون الحركات كلها بين المتضادات بل اذا كانت اشياء متقابلة لا تجتمع معا وسلك الشيء من احدهما الى الاخر يسيرا يسيرا سمي الشيء متحركا وان كان لا تضاد هناك على ان الصغير والكبير الاضافي اللذين يتحرك بينهما النامي والذابل ليسا الصغير والكبير الاضافي المطلق بل كان الطبيعة حدت للانواع الحيوانية والنباتية حدودا في الصغر وحدودا في الكبر لا تتعداها ويتحرك فيما بينهما فيكون العظيم هناك عظيما على الاطلاق ولا يصير صغيرا بالقياس الى عظيم اخر في ذلك الموضوع وكذلك الصغير يكون صغيرا بالاطلاق واذا كان كذلك لم يبعد ان يصحب حال المتضادات بل يكون متضادة فان قال قائل ان المتحرك في المكان لان المكان يتبدل فيه فالجواب انه ليس اذا قلنا ان المتحرك في الكم فان ذلك يمنع ان يكون معه حركة في المكان فانه لا يمتنع ان يكون في الموضوع الموضوع بتبدل الان يتبدل الكم ويتبدل اين فيكون فيه حركتان معا انتهى كلام الشيخ وقد يتمسك في امكان التخلخل والتكاثف بتركب الجسم من الهيولى والصورة فان الهيولى قابل محض يتوارد عليها الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي معينا من ذلك تخلخلا ما اذا جعل الجسم بسيطا فانه يختص كل جسم بمقدار لا يشتمل غيره اذ ليس له من ذلك ما الهيولى والا لم يكن فرق بينه وبين الهيولى فان النزاع ليس في اسم الهيولى بل في معناها واما ما قال الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى فان الجسم اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة فجاز ان يتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع فالانتقال الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف ففيه ان تساوي الطبيعة

الجزء والكل مما يمنع عن ان يتعين لشيء منهما مقدار لا يمكن انتقاله من مقداره الى مقدار الاخر قال الشيخ في الشفاء واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم يصر كلا وجزءا كل يجب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابلا فلا يجب ان تتحقق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال لمقدار منهما شيء يجب امكان وقوع ما له صلاح موضوع لحوق سابقا ثم تبع ذلك انه صار هو كالجزء على ما يخالفه انتهى واما قول الامام ثم لا يلزم في ذلك من ان يصير الجزء متصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل مرة تم ففيه شرح المقاصد انه محل نظر دقيق ولعل وجهه انه لا بد ان يكون المراد من الكل هيهنا ما سوى هذا الجزء الذي يفرض صيرورته متخلخلا ومع ذلك لا اتصال الجزء وانفصاله في ذلك فانه عند انفصاله ايضا لا يمكن ان يصير مقداره على مقدار الكل المفروض اولا لاشتمال هذا الكل على مقدار هذا الجزء المنفصل ايضا لا ينال مقدار هذا الجزء المنفصل حين كونه منفصلا وصيرورته متخلخلا لا انا نقول هكذا الحال على تقدير اتصال الجزء ايضا فان الكل الاول مشتمل على مقدار هذا الجزء قبل صيرورته متخلخلا لا على تقدير مقداره حين التخلخل فتدبر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فاجيب بعد تسليم استحالة ذلك بان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بتدريج فجاز ان يكون للقدر حد معين لا يمكن تجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع وهذا الكلام فيه لان الوقوع على الصحة والمص اورد من ادلة وقوع التخلخل والتكاثف وجهين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها ماء اصلا فاذا مصت مصا قويا وشد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها الماء فذلك لخلاء حدث باخراج المص بعض الهواء

اوكله

اوكله منها مع امتناعه كما مر كيف ولو كان الخلاء جائزا فالذي يقسر الماء على الدخول وهو يميل بطبعه الى تحت بل ذلك الظن ان المصاص جذب بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا بحيث شغل مكان الخارج ايضا لئلا يلزم الخلاء حيث ليس هناك شيء يدخله بسهولة تخلل سهولة التخلخل ثم اوجد فيه البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد الهواء المتخلخل بطبعه الى مقداره الاول حيث ارتفعت القسر فوجد ما يدخلها بسهولة وهو الماء فان قسر الماء الى الميل الى فوق اسهل من قسر الهواء على التخلخل كما لا يخفى على الناظر والطبيعة ما دام لم تجد سبيلا اسهل لا تتعدى الى غير الاسهل فدخلها الماء لئلا يلزم الخلاء وبهذا يندفع ما اورد على هذا الوجه من ان دخول الماء لو كان لاجل التكاثف الحاصل من برودة لكانت القارورة المذكورة اذا كبت على الماء الحار لم يدخلها والتجربة شاهدة بخلافه فتدبر والى هذا الوجه اشار بقوله لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه اي على الماء الثاني ان الانية اذا ملئت ماء وشد راسها ثم اغليت فعند الغليان تتصدع وتنشق تلك الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فتصدع واليه اشار بقوله وتصدع اي ولتصدع الانية عند الغليان هذان الوجهان بيان للاعتبار الاول واما الاعتبار الثاني فاشار الى بيانه بقوله وحركة اي والحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب فان حركة اجزاء المغتذي في الاقطار يحصل في منافذها اجزاء الغذاء لتلزم حركة المغتذي في الاقطار في مقداره لا بحيز وهو المراد من النمو فانه عبارة عن ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في الطول والعرض والعمق على نسبة تقتضيها طبيعة نوع ذلك الجسم وهذا هو المراد من قوله في جميع الاقطار على التناسب ويقابله الذبول وهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينتقص منه في الاقطار الثلاثة على نسبة طبيعية وبينهما ما يشتبه بالنمو والذبول فانه قد يكون ازدياد المقدار ب

ما ينضم الى الجسم على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه لا يكون في الطول على تلك النسبة وايضا
لا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ويقابلهما الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا
لكن لا في جميع الاقطار فيفارق الذبول بمقابلة النمو والذبول وتحقيق الفرق بتخصيص النمو والذبول بالاعضاء
الاصلية والسمن والهزال بالغير الاصلية فانه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فان احدثت الزيادة
منافذ في الاصل ودخلت فيها ونبهت الطبيعة الاصل وامتدت الاجزاء الى جميع الاقطار على نسبة واحدة
في نوع فذلك النمو وزوال ما يزيد في مقدار الجسم بسبب انفصال تلك الاجزاء من اجزاء الاصل هو الذبول
واذا لم يقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها كما في الشيخ اذا صار سمينا فان اعضائه
الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها بل ينضم اليها من غير ان يخرج
الاعضاء الاصلية الى الزيادة فان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك هو السمن والتناقص
هو الهزال واما الورم فهو زيادة غير طبيعية فلا يشتبه بالنمو ثم ان في كون النمو والذبول حركة في الكم
اشكالا انهى امن الامام الرازي قد استصعبوه جدا وتقريره ان الاجزاء الاصلية والزائدة في المتغذي
باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه فليس هناك في الكم حصول كم اخر على ما هو المراد من الحركة
الكمية بل انضياف مقدار الى مقدار وانتقاص عنه والجواب عنه ان الاجزاء الزائدة تصير متصلة بالاجزاء
الاصلية لتشبهها بها حقيقة ونفوذها في منافذها على ما عرفت فكذلك مقاديرها بمقاديرها
والمقدار مما ينعدم بالاتصال والانفصال على ما عرفت في مبحث الاتصال فكل من المقدارين المتضاف والمتضاف
اليه ينعدم عن الموضوع ويحدث مقدار اخر فان قلت نعم لكن موضوع المقدار الاخر الجسم ايضا كذلك
فيلزم انعدام الجسمين اللذين كانا موضوعين للمقدارين وحدوث جسم واحد موضوع المقدار الواحد
فلا يكون توارد

توارد المقادير على موضوع واحد بعينه وهو ما لا بد منه في الحركات كلها قلت موضوع حركة النمو ليس
هذا الجسم مثلا بما هو شخص من الجسم بما هو جسم بل بما هو شخص من النوع الذي تحت الجسم والصورة النوعية
لكونها مقومة للصورة الجسمية مقدمة عليها بحسب الوجود تقدما بالذات فالجسمية معتبرة في هذا الشخص
بما هو مادة لا بما هو صورة فيجوز توارد الجسميات على هذا الشخص من النوع مع بقائه بما هو شخص من النوع
وان لم يكن باقيا بما هو شخص من الجسم بعينه ولا ينافي ذلك كون الصورة النوعية مبدأ الحركة لا موضوعا لها
فان الفرد من النوع غير الصورة النوعية ولا يلزم ايضا كون الموضوع هو النوع بما هو نوع الذي ليس الا
كليا كما قد يتوهم كون كل من هذين والى ما ذكرنا يشير كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء على ما نقله عن قريب
وذكر ما ذكرنا ان السمن والهزال ليسا من الحركة الكمية على ما توهم شارحا المقاصد والمواقف وغيرهما
فان الاجزاء الزائدة ليست مقومة للشخص ولا متصلة بالاجزاء الاصلية المقومة اتصال الاجزاء الغذائية
لها حتى ليس مقدارها جزءا من مقدار الاجزاء الاصلية فلا يتبدل بزيادته ونقصانه مقدار الموضوع الذي
هو الشخص اصلا ولا ايضا هي اعني الاجزاء الزائدة متصلة بعضها ببعض اتصال الاجزاء الغذائية بالمتغذي
الاصلي ليكون هي شخصا طبيعيا موضوعا لمقدارها الزائد والناقص بل هي اجزاء منضمة بعضها الى بعض
من غير اتصال حقيقي اصلا فليتدبر ووقوع الحركة في الكيف كالاستحالة المحسوسة كما يشاهد من استحالة الماء
من البرودة الى الحرارة وبالعكس وانتقال الحصرم من الخضرة الى الحمرة ومنها الى السواد وكذا من الحموضة
الى الحلاوة كل ذلك يسيرا يسيرا ويحصل القطع بان ذلك على ما يشاهد من غير ان يكون تلك الانتقالات
في آنات بينها ازمنة قصيرة لا يشعر الحس بها كما توهمه الامام واما ما تمسك به شارح المقاصد لنفي الحركة
الكمية والكيفية من ان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل فينتقل الجسم من

كل منها الى الاخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان ذلك ليس حركة بل هو كون
وفساد فمما لا يخفى نعم يتوقف بيان الاستحالة على ابطال مذهب الكمون والبروز على ما عرفت في مبحث المزاج واشار
المصنف الى ذلك بقوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما فانه لو كانت الاجزاء الحارة
كامنة في الماء البارد لوجب ان نحس بالحرارة من ادخل يده فيه ولا اقل من ان نجد التفاوت بين ظاهره
وباطنه وليس كذلك هذا وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء اما كون الحركة في الكيف فذلك ظاهر لكن في الناس
من لم يرى الحركة في انواع الكيف كلها الا في الصنف المنسوب الى الحواس فقال اما نوع الحال والملكة فهو
يتعلق بالنفس وليس موضوعه الجسم الطبيعي واما القوة واللاقوة والصلابة واللين وما اشبه ذلك
فانها تتبع لعرض تعرض للموضوع ويصير الموضوع مع بعض تلك الاعراض موضوعا لها فلا يكون في الموضوع
للقوة هو بعينه الموضوع لعدم القوة وكذلك الحال في الصلابة واللين واما الاشكال وما اشبهها فانها
انما توجد في المادة التي تقبلها دفعة اذ لا تقبل التشدد والتضعف ولا ادري ماذا يقولون في
الانحناء والاستقامة وغير ذلك وعندي ان الامر ليس على ما يقولون وان موضوع الحال والملكة
كان نفسا او بدنا او هما معا بحال الشركة فانه يوجد فيها كما لا ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لجوهرها
والذين قالوا ان الموضوع ليس واحدا للصلابة واللين والقوة والضعف فينتقض عليهم في النمو والذبول
فكان يجب على قولهم ان لا يكونا حركتين بل انما نعني بالموضوع في هذه الاشياء طبيعة النوع الحاملة
للعوارض فما دامت تلك الطبيعة باقية ولم تفسد الصورة الجوهرية فان الموضوع ثابت من غير ان
اي انه عارض يعرض له او زيادة تنضاف اليه يصير موضوعا قريبا للحالة التي فيها الحركة او لذاته
نعم الاشكال يشبه ان يكون حكمها حكم سائر الكيفيات في منع الحركة الاستحالة فيها الا انها تكون دفعة
انتهى كلام الشيخ

انتهى كلام الشيخ وهذا ما وعدناك انفا ووقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما الاين فالمحوز ثم بحث
لم يناقش فيه احد ولم يختلف فيه واما مقولة الوضع فقال الشيخ انه قد قيل انها حركة فيها ابتداء وانتقال
في الوضع فانه اذا انتقل الشخص من قيام الى قعود فانه لا يمكن ان يحكم القاعد حتى يصير قاعدا دفعة ثم قال والحق
يوجب ان توجد في الوضع حركة فانه لا يكثر حاجة الى القنا والحقيقي فطرفي الحركة تبين لك بتأمل حركة
الفلك على ان الوضع لا يبعد ان يكون فيه تضاد حتى يكون المستلقي مضادا للمنبطح والذي قيل من ان
الانتقال من قيام الى قعود وانه يكون دفعة لان معنى ماله القعود الذي هو طرف يحصل دفعة فهو سواد
وكذلك السواد الذي هو طرف يحصل دفعة وان عنى به ان موافقة للقعود الذي كل وضع ينتقل عنه الى القعود
يكون ذلك الانتقال دفعة فهو كاذب لان الانتقال من القيام الى القعود يكون قليلا قليلا حتى يوافي
الغاية التي هي القعود كالحال في الانتقال من السفل الى العلو بعينه واما كيفية وجود الحركة في الوضع فهو
ان يجعل متبدل الوضع من غير ان يفارق الكلية بكلية المكان بل بان يتبدل نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه
والى جهات فهو متحرك في الوضع لا محالة لان مكانه لم يتبدل بل تبدل وضعه في مكانه والمكان هو الذي
بعينه وان كان التبدل في الوضع وكان مع ذلك تدريجيا يسيرا يسيرا كان ذلك التبدل حركة في الوضع
اذا كانت كل حركة هي تبدل حال بعد الصفة وبالعكس فيكون منسوبا الى الحالة التي تبدلت لا الى
شيء اخر لم يتبدل ولست اعني بهذا ان كل متحرك في وضع فهو ثابت في مكانه فليس يجب من قولي ان كل
ثابت في مكانه يتبدل وضعه بالتدريج فهو متحرك في الوضع ان كل متحرك في الوضع كذلك بل لا يمتنع
ان يكون الشيء لا يتغير وضعه الا وقد تغير مكانه كما لا يمتنع ان يكون شيئا لا يتغير كمه الا وقد تغير مكانه
بل الغرض ان تثبت وجود المتحرك في الوضع باثبات متحرك ما في الوضع واما انه هل يمكن ان يكون الشيء

لا يتغير وضعه الا وقد تغير مكانه كما امتنع ان يكون الشيء لا يتغير مكانه الا وقد تغير مكانه بل الغرض ان نثبت وجود
المتحرك في الوضع باثبات متحرك ما في الوضع واما انه هل يمكن ان يكون الشيء يتبدل وضعه وحده ولا يتبدل
مكانه فليعلم امكانه من حركة الفلك فانه اما ان يكون كالفلك الاعلى الذي ليس في مكان بمعنى نهاية الحاوي و
الشامل المساوي الذي اياه نعني بالمكان ان يكون اجزائه اجزاء مكانه التي يلقاه واذا لم يكن هناك الا هذا
التغير فليس هنا التغير في الحركة التي في الوضع واما حركة الفلك الاعلى الغير المكانية فواضح عندهم بين ثم ليس حركة
في كيفية ولا كمية ولا جوهرية ولا في مقولة غير الوضع فانك اذا انتفيت مقولة مقولة لم تجد هذه الحركة ملائمة
ما خلا الوضع والاين حتى يبقى الوضع ثم بين ذلك بما حاصله ان من الفلك ما لا مكان له عندهم الفلك وهو الفلك
الاعظم مع ان له هذا التبدل في الوضع وبعضها له مكان لكنه لا يخرج مكانه ولا يتحرك بتغير مع ثبوت تبدل
الوضع فيه كسائر الافلاك وما قيل من ان الفلك كل جزء منه يتحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه يتحرك
في المكان فالكل ايضا يتحرك فجوابه اولا ان الفلك لا جزء له بالفعل ولو فرضنا له اجزاء فليست تفارق لكنها
بل يفارق كل جزء منها جزء من الكل الا مكان الكل ان كان الكل له مكان وليس جزء مكان الكل مكان الجزء فانه
لا يحيط به المكان بل يجب ان يكون محيطا بالمتمكن وقد صرح لهم في كتبهم ان اجزاء المتصل ليس مكان الا بالقوة
وثانيا انه ليس يلزم من مفارقة كل جزء مكانه مفارقة كل الاجزاء مكانها لان حكم الكل غير حكم الجزء لان حقيقته غير
حقيقته الا ترى ان كل جزء جزء الكل والكل ليس جزء لنفسه ثم قال وعندي ان كل من يتامل ما قلناه ثم ينصف
سيعتقد يقينا ان الوضع فيه حركة انتهى والجملة كلامه يدل على ان القول بالحركة الوضعية لم يكن موجودا
في اقوال القدماء ولا بنا في ذلك وجوده في كلام الفارابي حيث قال يعنون المسائل حركات الفلك دوريته
وضعيته فتدبر المسئلة السابعة في وحدة الحركة واختلافها وتضادها وتقابلها على ما قال ويعرض لها

الحركة

٢١٣ اي الحركة وحدة اي شخصية المستعمل خلاف ما قاله انفه من سائر ما فيه وجس ومن شايعهم من اصحاب افلاطون
فانهم منعوا كل المنع ان يكون الحركة توصف بالوحدة بل بالهوية وقالوا كيف توصف الحركة بالهوية ولا يحصل شيء
منها موجودا حاصلا كيف توصف الحركة بوحدة ولا حركة الا منقسم الى ماض ومستقبل ولا حركة الا وطالب ان
ويشتق وحدة الحركة يشترطون ان ما لها واحد وكيف يكون الحركة واحدة وكل واحد فانه تام فيما هو به
واحد وكل تام فهو قار الوجود حاضر الاجزاء ان كانت له اجزاء والحركة لا يجوز فيها مع ان لها اجزاء كذا حكى
عنهم الشيخ في الشفاء ثم قال ونحن فيما سلف قد بينا الحال في وجود الحركة بيانا لا يلتفت معه في هذه بانكوا
باعتبار وحدة المقدار اي الزمان والمحل اي المتحرك والقابل اي ما فيه الحركة وهذه الثلثة من الامور الستة
التي تعلق بها الحركة لا بد من وحدة كل منها بالتشخص حتى تصير الحركة واحدة بالتشخص القطع بان حركة زيد اليوم
غير حركته امس وحركة زيد غير حركة عمرو وحركته من نقطة الى اخرى بطريق الاستقامة غير حركته منها اليها
بطريق الانحناء ويلزم من وحدة هذه الثلاثة بل من وحدة ما فيه الحركة منها وحدة الاثنين من الثلاثة
الباقية اعني ما منه وما اليه الذين لا بد من وحدتهما ايضا في وحدة الحركة لانها لزم من وحدة ان حركة زيد من
هذا الموضع حركة من موضع اخر وكذا حركته الى نقطة اخرى لا يمكن ان يكون متحدة فيما فيه الحركة ولا يلزم
من وحدة كل من هذين وحدة ما فيه الحركة فان المتحرك من مبدء واحد لا ينتهي الى شيئين والمنتهي الى شيء واحد
قد يتحرك من مبدئين ولا من وحدة مجموعهما وحدته فانه قد يكون الحركة بينهما مستقيم وقد يكون منحنيا ولهذا
اكتفوا بوحدة ما فيه عن وحدة ما منه وما اليه ولم يعتبروا وحدة المحرك في وحدة الحركة فان قلت ينبغي ان
يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة فربما وقع ان حركة زيد في زمان معين لا يكون
الا في المسافة المعينة قلت قد فرق الشيخ في ذلك بين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع فاكتفى

بوحدة الموضوع والزمان دون الثاني بل اعتبر فيه وحدة ما فيه الحركة ايضا وحاصل الفرق ان الحركة
الاولى ليس بجزء مفهومها ما فيه الحركة بل هي مستلزمة ومقتضية اياه ووحدة الزمان ايضا تستلزم وتقتضي
وحدة ما فيه لانها متضمنة لها وفرق بين التضمن وبين الاستلزام والاقتضاء بخلاف الحركة بالمعنى الثاني
فان ما فيه الحركة معتبرة في مفهومها الا جزء فلا ينبغي ان يكتفي في وحدته المعتبرة بالاستلزام فليتدبر ويجب
ايضا بان هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة ولا يجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع
الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز
النمو والتخلخل والحمى والتسخن والتسود في زمان واحد هذا واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة
لان الحركة الواحدة التي لا تتكثر فيها بالفعل قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق المحركات
وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان ما يشكل انما
يكون في امر اخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض والجزء وان كان بالفعل من وجه لا يقدح
في وحدتها الاتصالية لانها من جهة المقايسات لا من حيث الذات قال الشيخ فالمحرك لا يكون وحدته
الحركة متكثرة بل يكون واحدة الا على جهة المقايسة فان الشيء المتحد بالاتصال قد يعرض له التكثر على ما قلنا
مرارا تارة من جهة التفكيك والقطع بالفعل وتارة من جهة المقايسات فان الزمان ايضا ينقسم بالفعل
على هذه الجهة وذلك اذا قيس بحدوث امور كانت فيه وبما بانها فانه قسم فيه بحسب ذلك انات فيكون
في مسئلتنا ايضا فرضنا عند ذلك كل متحرك انا واحدا من زمانه نفرض في الزمان بالمقايسة فيفرض
ذلك ان يتكثر الزمان فيفرض من ذلك ان يتكثر الحركة فلا يكون ح الحركة واحدة الزمان من هذه الجهة
ومن حيث الزمان واحد في ذاته تكون الحركة واحدة في ذاتها وهذا مثل ما يعرض لحركات الافلاك

بالقياس

٢١٤ بالقياس الى الشروق والغروب فينقسم الزمان وينقسم الحركة بحسب ذلك انقساما لا يقطع الاتصال قال
ويشبه ان يكون كون الصوت المسموع من الوتر المنقور بنقرة واحدة الباقي زمانا الذي يبقى نغمة هو من
هذا القبيل فان هذه النغمة يستعمل من جزويات طبيعيا وشاهدنا حوالها الطالب لحدوث ترجيع القرع
عن الوتر بل انما يحدث من ترجيع الوتر المدفوع بالمضراب من وضعه المعروف عند مفارقة المضراب الى وضعه
انصرافا بقوة او خصية فيقرع ما ان يحرم من الهواء فيصوت ثم لا يزال يهتز كذلك فيحدث ترجيع بعد ترجيع الى ان
حينئذ يكون تلك القروع منحفظة بصوتية مسموع على الاتصال ان كان بالحقيقة متصلا كما يسمع ولو لم يكن
الطلوع من السفر بحيث لا يحس انتهى هذا بيان وحدة الحركة بالشخص اما وحدتها بالنوع فيعتبر فيها وحدة
الواحد من هذه الثلاثة اعني ما فيه الحركة مع وحدة الاثنين من الثلاثة الباقية اعني ما منه وما اليه فاذا اتحد
المبدء والمنتهى وما فيه الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تعلق الحركة بهذه الثلاثة
اعني المتحرك والمحرك والزمان بمنزلة عرضياتها واختلافها العرضيات بالنوع لا يوجب اختلاف العوارض
بل باختلاف الحركات المختلفة هو بانها ايضا كما عرفت بخلاف تعلقها بتلك الثلاثة اعني المبدء والمنتهى
وما فيه الحركة فانها منها لذاتها قال الشيخ في طبيعيات الشفاء قد علمت ان العرضية لهيات الاعراض انما
هي من المعاني العارضة اللازمة دون المقومة فاضافات الذوات العرضية الى موضوعاتها المختلفة
امور عارضة لها لا مقومة اياها ومقوم الفصول واما تكثر الاشخاص فليس متعلقا بالفصول الذاتية بل
بالعوارض واما اللازمة فلا تختلف من حيث هي لازمة بالنوع البتة بل بالشخص ان كان لا بد لانها اقسام
متصل واحد ومقارنة ما يختلف بالشخص دون النوع لا يوجب البتة انها انقسامه فعلية متنوعة في الحركة يختلف
نوعها باختلاف الامور التي تقوم ماهية الحركة وهي ما هي فيه وايضا ما منه وما اليه اذا اختلف نوع واحد

من جهة اختلاف الحركة في النوع فانه اذا اختلف ما فيه واتفق ما منه وما اليه اختلف نوع الحركة مثل ان يكون
احدى الحركتين من مبدإ الى منتهى على الاستقامة والاخرى منه اليه على الاستدارة وكذلك اذا اتفق ما فيه
واختلف ما منه وما اليه مثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه في النوع في نفسه او في
الاحوال الداخلة في تعلق الحركة بها كانت الحركة غير واحدة في النوع انتهى والى هذا اشار بقوله والاختلاف
المتقابلين اي ما منه وما اليه والمنسوب اليه اي ما فيه يعني اختلاف كل واحد من هذه الثلاثة تقتضي
الاختلاف اي اختلاف الحركة بالماهية كما عرفت فاتحادها جميعا تقتضي اتحاد الحركة بالماهية والنوع قال الشيخ
لكنه قد يشكل الحال في امر الحركة المكانية المستديرة تخالف المستقيمة في النوع او تخالفها بعرض فان لقائل
ان يظن ان الاستقامة والانحناء من الامور التي تعرض للخط لا من الامور التي هي فصول ويبقى الى النفس
ان الخط الواحد يصلح ان يكون للاستقامة والانحناء واذا كان كذلك فكيف يكون نوع الخطوط المستقيمة
مخالفا لنوع الخطوط المنحنية وكيف يخالف الحركة على المستقيم الحركة على المستدير بالنوع وكذلك يشكل الحال في
امر الصاعد والهابط فيظن ان الصاعد لا يخالف الهابط بالنوع في المبدإ والمنتهى من حيث هما طرفان
لبعد بل من حيث هما جهتان احديهما علو والاخرى سفل والحركة لا تتعلق بالمبدإ والمنتهى الا من حيث
هما طرفا مسافة واما من حيث عرض ان كان احد طرفي المسافة في جهة والاخر في الاخرى فلا يتعلق به الحركة
فان الحركة تتم حركة اذا ابتدئت في هذا البعد من مبدئه الى منتهاه ولو لم يكن المبدأ بحيث يكون علوا وهو
ان يلي السماء والمنتهى بحيث يكون سفلا وهو ان يلي الارض فاذا كان الامر كذلك كان هذا من العوارض اللازمة
للحركة لا من الامور الداخلة في حقيقتها فلم يكن الاختلاف اختلافا في نوعها وكذلك الاختلاف الذي بين الحركات
في ان يكون طبيعيا او قسريا فانها ايضا اختلاف في امور خارجة عن ماهية الحركة وان كانت اللازمة فيها

من الفنون

من الفنون التي يمكن ان يظن في هذا الباب هذا ملخص كلام الشيخ ثم قال فيجب ان نقول ان الخط المستقيم
والمستدير لا يمكن ان يستحيل احدهما الى الاخر في الوجود وذلك لان هوية الخط في الوجود ان يكون طرف السطح
وهوية السطح ان يكون طرف الجسم فما لم يعرض للجسم تبدل هيئته لم يعرض للسطح كذلك ولم يعرض للخط
البتة والجسم اذا كان يابسا لم يقبل التحديب واذا كان رطبا قبل التحديب بان يكون اتصال الحدبة يتفرق او يكون
اتصال المقعر يتجدد والتقعير بالعكس فان تفرق اتصال الحدبة فقد انعدم الخط خطوطا وان امتد فقد بطل او
ذلك الخط بعينه وحدث خط اخر فان الخط الواحد لا يصير اطول مما هو بالمساحة فان كان هذان الخطان
لا يستحيل انتقال احدهما الى طبيعة الاخر ولا في الوهم ايضا فان الوهم ان فعل ذلك منفردا للخط عن السطح
جعل الخط ذا جهتين وجانبين لا في امتداده فلم يأخذ طرف سطح فان ذا الجهتين سطح لا طرفه الذي هو
خط فيكون قد اخذ غير الخط بل اخذ جسما رقيقا فتخيله خطا فالذي ظن ان الخط هو واحد بعينه موضوع
للامرين فقد ظن باطلا واشخاص النوع الواحد من الاعراض تختلف بموضوعاتها وباعراض تقارنها
وهذا على قسمين وذلك لانه اما ان يكون تلك الاعراض يلحقها لحوقا اوليا كالكتابة يجتمع مع موضوعه
واما ان يكون يلحقها لحوقا اوليا كالبياض يجتمع مع السطح ومفارقة الخط المستقيم المستدير ليس لاجل
كثرة الموضوع فقط فان هذه المفارقة موجودة بين مستقيمين وبين مستديرين وليس بعرضين اخرين
كيف اتفق فان الاستقامة والاستدارة تنال طبيعة الخط نيلا اوليا فلذلك فيمكن ان يكونا اما فصولا
ولعلها لواحق اولية فان كانت فصولا فقد نوعت وان كانت اعراضا اولية والاعراض الاولية ان كانت
لازمة الطبيعة المعروض له استوى فيها اشخاص النوع وان كانت تعرض في حال دون غيره لعلة فتعرض لتعلقها
يلحق المادة ولا يبعد توهم زواله عن المعروض له او لا وجوده له فلا يبعد توهم زوال العارض التابع

التابع له فيجوز ان يكون المعروض له يوجد ولا يخالف الاخر بهذا العارض الاول التابع للانفعال الذي ليس
كذلك الحال في الخط المستقيم والمستدير فانه ان لم يكن المادة في كل منهما على هذه الصفة التي بها صار الخط
مستقيما او مستديرا لم يكن ذلك الخط موجودا فليس اذن الخلاف بينهما بعارض غير اولي او لازم تابع
اولي غير لازم فاذن الاستقامة والاستدارة متخالفان تخالف الفصل للفصول او لواحق الفصول
اللازمة التي يدل تخالفها على اختلاف الاشياء في النوع ولان الحركة في نوع السواد غير الحركة في نوع
البياض لاختلاف ما فيه الحركة فكذلك المستقيم والمستديرة ويسقط من تصور هذا القانون قول من
ظن انه في طبايع الامور الحلوية تضاد الا ان فيها وتقعير فانه ان كان الموضوع الاول التحديب
والتقعير هو الجسم نفسه واجتمعا في كرة واحدة فليسا بمتضادين وان كان موضوعهما سطحين متفرقين
يمتنع ان يتصل المقعر منهما التحديب والمحدب منهما التقعير […] فليسا بمتضادين اذ ليس موضوعهما
ذلك يقبلان تعاقبهما ولا موضوع احق النسبة على ما بينا ثم قال واما التشكيك المورد من حال الصاعد
والهابط فمنقض بعد انتهى ويستقله من قريب واما […] بالجنس فيعتبر فيها كون الانواع المختلفة
داخلة في جنس واحد قريب او بعيد كحركة التسخن كحركة مع حركة التبرد او مع حركة التسود فلا
مع حركة النمو بالجملة المعتبر فيها بعض ما اعتبر في الوحدة النوعية وهو وحدة ما فيه الحركة فالحركة
في الكيف مع الحركة في الكم والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف
جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام باتحاد حركة المقولة الواحدة في الجنس العالي
ثم يتنازل على ترتيب الاجناس المقولة فمثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة
وكلها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس والى هذا اشار الشيخ بعد بيان ما به تختلف الحركة نوعا على

ما نقلنا

على ما نقلنا هذا البيان فان كانت كلها مكانية او كلها كيفية او كمية كانت واحدة في الجنس الاعلى وان اتفقت
في الجنس الاسفل كما في اللونية كانت واحدة في الجنس الاسفل انتهى وعليها مناقشة وهو ان هذا انما يتم اذا لم
يكن الحركة جنسا للواقعة على الاربع بالاشتراك اللفظي على ما زعمه بعضهم او على سبيل التشكيك على ما زعمه
اخرون والتحقيق خلاف هذين وقد ابطلهما الشيخ في الطبيعيات الشفاء في فصل نسبة الحركة الى المقولات
واختار كون الحركة جنسا مقولا فان قيل فيلزم زيادة المقولات على العشرة على ما هو المقرر عندهم وان
هو قد صرح بانه ليس مما يجب في حفظ كون المقولات منحصرة في العشرة فليتدبر ولعل لذلك لم يتعرض المصنف لاتحاد
الحركة واتحادها بالجنس وتضاد الاولين اي المتقابلين وهما المبدأ والمنتهى التضاد اي يقتضي تضاد الحركة
قال الشيخ ما ملخصه ان الحركة قد تتضاد فان التسود موافق التبيض في الجنس ويشاركه في الموضوع ولكنه مضاد
له يستحيل اجتماعه معه وهو معنى وجودي كالتبيض وليس احدهما مقولا بالقياس الى الاخر وبينهما غاية
الخلاف وهذه الامور التي هي تغير الشيء ضدا الشيء فالتسود ضد التبيض كما ان السواد ضد البياض وكذلك
في مقولة الكم ايضا فان النمو ضد الذبول فان الصغير والكبير وان كانا متضايفين لكن الصغير والكبير الذين
هما بحسب النوع يقالان على الاطلاق لا بالقياس لكونهما محدودين في الطبع على ان في النمو والذبول شيئا
اخر يغني عن ذلك فان الحركة الى الزيادة ليست حركة الى الزيادة بالقياس الى الحركة الى النقصان وان
كانت الزيادة انما هي زيادة بالقياس الى النقصان وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف ثم ان الحركة تتضاد
لا لاجل ان حركتيهما متضادان فان الثلج اذا عرض لها حركة بالقسر الى اسفل وشاكل الحجر في ذلك كان نوعا
الحركتين غير مختلفين في ذاتيهما بل انما يختلفان بالقسر والطبع وهما لا يجعلان الشيء مختلفا فان الحرارة التي تحدث
في جسم بالقسر والتي تقوى بالطبع حرارة متفقة الفعل والتاثير وكذلك سائر الامور المختلفة بالقسر والطبع

ويتبين لك ذلك بعلم ان تضادها ليس ايضا لاجل تضاد الحاملين والمحركين ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان
لا يتضاد طبائعه ولا ايضا لاجل ما فيه الحركة فان الذي فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات متضادة فان
الطريق من السواد من الزيادة الى النقصان هو بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقصان الى الزيادة البياض لهم
وما لحق من المتوسطات باعيانها كان المسافة في الصعود هي المسافة في النزول وهذه المتوسطات
لا اضداد لها لانها متوسطات فكيف يكون هي التي لتضادها تصير الحركات متضادة فلم يبق الا الامور
التي اليها ومنها فانها اذا كانت متضادة كالسواد والبياض كانت الحركات متضادة ولا كيف اتفق فان
الحركة من السواد ليس يضيفها الحركة الى السواد لاجل انها حركة من السواد فقط بل لاجل ما يلزمه من ان يكون مع
ذلك حركة الى البياض كما يلزم كونها حركة الى السواد كونها حركة من البياض فان الانتقال من السواد الى البياض
والانتقال الى السواد لا يكون الا من بياض فاما من الاشفاف الى الاشفاف فذلك ليس بحركة بل يقع دفعة
ولو كانت الحركة من السواد قد يتوجه لا الى البياض لم يكن هاتان الحركتان متضادتين كما انه يجوز ان
يتحرك الشيء من اليمين لا الى اليسار بل الى فوق فالحركات المتضادة هي التي تتقابل اطرافها وهذا يتصور على وجهين
ويرجعان الى معنى ثلثة احدها ان يكون اطرافها تتقابل بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والبياض ومثل
الكبر في طبيعته وهو اصغر حجم في طبيعته ذلك والثاني ان يكون اطرافها لا تتقابل في ذواتها ومهياتها
بل تتقابل من جهتين احديهما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى امر خارج عن الحركة مثل ان طرفي
المسافة المتصلة بين السماء والارض وهما مثلا نقطتان او مكانان ومطلع النقطتين والمكانين لا تتضاد ولا
تتقابل تقابل السواد والبياض بل تتقابل لامر خارج اما امر متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد
الطرفين في غاية القرب من الفلك والاخر في غاية البعد عنه فيكون احدهما ان كان مستقلا سفلا واما
متعلق

متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون مبدء الحركة واحدا والاخر عرض له منتهى تلك الحركة فقياس كل واحد
منها الى الحركة مقابل لقياس الاخر فانه وان كان قياس كل منهما الى الحركة قياس المضايف اذ المبدء مبدء الذي
المبدء والمنتهى انما المنتهى كذلك بالعكس في الامرين فليس مقابلة ما بين المبدء والمنتهى هذه المقابلة فان المبدء
لا تقابل المنتهى بانه مقابل بالقياس اليه فانه ليس يلزم اذا كان للحركة مبدء ما وجب ان يفهم من هذا ان لها
منتهى حيث ان كان ولابد ان يعلم بدليل ووسط ولا يخرج المنتهى ايضا كذلك والمضافان ايهما علم لزم ان يعلم الآخر
فليس لتبدل المسافة المفروضة المهية بالقياس الى منتهاها فليس بينهما تقابل المضاف وبينهما تقابل لا محالة
اعني اذا كانا في المستقيمة اذ يستحيل ان يكون المبدء والمنتهى مجتمعين في شيء واحد بعينهما بالقياس اليه مبدء ومنتهى
اجتماعا في زمان واحد وليس لاحدهما عدما للآخر ولا وجه من وجوه التقابل الا تقابل التضاد بل التضاد
واما في غير المستقيمة فلا يبعد ان يكون شيء واحد مبدء ومنتهى لحركة التي ليست على الاستقامة فلا يكون بين المبدء
والمنتهى هناك تضاد ثم انه ليس يقع الشك في ان القسم الاول يجعل الحركات متضادة واما القسمان الاخران
فيشبه ان يقع الشك فيهما بان ذوات تلك الاطراف لما لم تتقابل بالذات وانما تقابل بالعارض فلم تكن متضادة حقيقة
لم يجعل الحركات متضادة حقيقة فنقول ليس اذا كان الشيء متعلقا بشيء ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد
في جوهره بل العرض يعرض له يجب ان يكون التضاد في المتعلق به لذلك الشيء تضادا بالعرض لانه يجوز ان يكون
هذا الذي هو عارض للمتعلق به امرا داخلا في جوهر المتعلق فان التحدد بالطرف امر غريب عن ذات الشمع في ذاته
الشكل الذي من الشمع هو ما يتعلق بالشمع ويتقوم به وكذلك الجسم الحار والجسم البارد متضادان بالعرض
ويتعلق بهما وهو الاسخان والتبريد الصادران عنهما لا يتضادان بالعرض بل بالحقيقة لان الحار والبارد
وان كان عارضا بالقياس الى الجسم فانه ذاتي او واجب الوجود حتى يكون الاسخان والتبريد متعلقا عا

هذه الصورة فان الحركة ليست متعلقة بطرف المسافة من حيث هو طرف فقط حتى كان اذا عرض للطرفية عارض
كان غير داخل في تقويم الحركة ولا يجب في حد الحركة بل انما تتعلق الحركة بالطرف من حيث هو مبدء ومنتهى فان كل
حركة بجوهرها تقتضي التاخر والتقدم لان الحركة جوهرها مفارقة ومقتضى جوهرية الحركة تقتضي المبدء والمنتهى
اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل التي اشرنا اليها فالاطراف التي للمسافة انما تتعلق بها الحركة من
حيث هي مبدء ومنتهى وهي من حيث هي مبدء ومنتهى متقابلة وهي من حيث هي متقابلة مقومة للحركة وان كانت
ليست مقومة بذوات تلك الاطراف في ... الا مضادة الضد والضدان ذاتيان لها وليس اذا تبين
الموضع الذي هو الطرف واذ قد بينا هذه الاصول فنبين ان الحركة المستديرة لا تضاد المستقيمة فنقول ان كان
بينهما تضاد فاما ان يكون ذلك التضاد لاجل الاستدارة والاستقامة فيلزم ان يكون الاستقامة والاستدارة
متضادتين لان الشيء الذي به الاختلاف في الاضداد المتفقة في الجنس تضاد لكن الاستقامة والاستدارة
ليس موضوعها القريب واحدا لانه من الموضوعات يجوز ان يستحيل من الاستدارة الى الاستقامة الا بفساد
على ما بينا فيما مر فهو فيما ليس ضدين فليس بين تضاد الحركات بل ليس غير الحركة هو السبب لتضاد الحركات
فيبقى ان يكون تضادها للاطراف لكن لو كان بينهما تضاد بسبب الاطراف لكانت الحركة الواحدة بعينها تضادها حركات
لا نهاية لها مختلفة لانه يمكن ان يكون الخط المستقيم المشار اليه الذي عليه هذه الحركة المستقيمة وترا لقسي غير
متناهية لا نهاية لها بالقوة لكن ضد الواحد واحد وهو الذي في غاية البعد عنه ويمكن ان يتبين هذا
ايضا ان صورة الاستقامة والاستدارة لا تتضاد تضادا حقيقيا لانه ان كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق
الاستدارة كان ايضا هذا المستقيم مضادا لهذا المستدير بعينه اذ لا يجوز ان يكون هذا الواحد مقابلا لا
واحدا بعينه لان ما هو ابعد عن هذا الواحد في طبيعة الخلاف هو واحد فان كان لا البعد فلا ضد وهذا
الشخص

الشخص لما لم يكن متكثرا بالعدد لم يجز ان يكون معنى له متكثرا فسقط بهذا قول من قال بان هذه الحركات القوسية
الكثيرة يجوز ان تكون مضادة للمستقيمة الواحدة فان كان ضد الواحد واحدا فهذه الكثيرة هي من حيث هي متضادة
كثير واحد فان هذا القول خطاء لان الضد الواحد بالعموم متكثر بالشخص لا محالة فليس ضد جميع المستديرات المنحصرة
في معنى الاستدارة هذا المستقيم الواحد بالشخص بل الاولى ان يكون المستديرات ليست كاشخاص نوع واحد بل
كل نوع واحد منها قوس من دائرة اخرى لها انعطاف فقط واحدها انعطاف واحدياب اخر ولا يبعد ان يكون المتفقة
في النوع هي التي تتكثر بالعدد ولا تختلف في الاحديداب فلا يبعد ان تخلف نوعا القسي اللذين لا ينطبق احدهما
على الاخر وان اتفقا من حيث انهما مستديران محدودبان فكيف يكون تلك القسي المختلفة كلها مضادة لشخص واحد
فقد انفتح ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة وبعد ان تعلم ان المستديرات التي على القسي لا تتضاد لانه يجوز ان
تتفق في اطراف مشتركة في بلا نهاية فاما الحركة من طرف قوس الى طرفها الآخر التي بالعكس والقوس واحدة بعينها
فلا تكون مضادة لها ايضا تعلم ذلك اذا علمت ان الحركة المستديرة الوضعية التامة الدور ان لا ضد لها بوجه
لانه لا طرف لها بالفعل واذا فرض لها طرف يكون حيث هو جزء موضع معين الى الفعل بذلك الفرض لحيث فيه
ان كان مبدء ومنتهى لكن لم يكن المبدء والمنتهى متعينين لاجل المبدئية والمنتهائية بل لاجل انها على امر هو مبدء
ومنتهى حركة نصفية لا يكون مبدء لها وهو بعينه منتهيا لها فانه هو استمرارها فخرج التعاند بين المبدء والمنتهى
القياس الى الحركة وذلك انما يتفق حيث يكون المبدء والمنتهى لحركة مستقيمة يكون الاستمرار بينهما لا يجعل المبدء
منتهى ولا المنتهى مبدءا فذلك هو الذي لا يجتمع واذا كان كذلك ظهر ان الحركتين اللتين على القوس الواحد
لا تتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض لها من حيث هي حركة قوسية ان يكون مبدؤها ومنتهاها
متقابلين ذاتية بل يعرض ذلك ان انقطع بعرض في وضع ... ولو لا ذلك لامتنع التوجه المستمر الى المبدء بعينه

يعيد وهو حركة متصلة واحدة لا رجوع فيها انتهى كلام الشفا ملخصا فقد صرح بان تضاد الطرفين يكون على
ثلثة اقسام الاول ان يكون لوصف غير متعلق بالحركة ككون الطرف فى غاية القرب من الفلك او غاية البعد عنه
الثالث ان يكون لوصف متعلق بالحركة كالمبدئية والانتهائية وكل واحد منها موجب لتضاد الحركة بالذات
وقد غفل عن القسم الثالث كثير من المتاخرين فاستشكل عليهم الامر بل زعم ان لا يتحقق التضاد فى الحركات
الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر
فى التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا مع تصريح القوم بان حركتى الحجر علوا وسفلا
بالقسر والطبع متضادان واجاب فى شرح المقاصد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من
حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع
مختلفتان بالنوع متضادتان لعارض لانه هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات
ولنت خبير بان ذلك انما يجرى فى الحركة الصاعدة والهابطة والتحقيق تحقق التضاد بين كل حركة
مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع منها الى الاولى فالوجه هو الرجوع الى كون وصف المبدئية
والمنتهائية مطلقا موجبا لتضاد الحركة كما هو المقتضى القسم الثالث والعجب ان فى شرح المقاصد ب
اعتبار وصف المبدئية والمنتهائية فى تضاد الحركة الى الامام الرازى والاعجب ان الامام الرازى
مع اعتباره وصف المبدئية والمنتهائية فى تضاد الحركة وجه فى المباحث المشرقية حكم الشيخ فى فن
السماء والعالم من طبيعيات الشفا بنفى التضاد بين حركتى الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض
بان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فى هاتين الحركتين لان البعد بين
حركة الماء وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء عن المركز وهبوطه عن المحيط مع تعليل الشيخ
ذلك

٢١٩
ذلك الحكم بان هناك الحركتين يتوجهان الى طرف واحد وهو غاية واحدة فالحق ان غاية الخلاف المعتبرة فى التضاد
متحققة فى كل حركة على خط مستقيم من احد طرفيه الى الاخر مع الرجوع عنه الى الاول سواء كان الخط قصيرا او طويلا
وسواء كان موضوعا بين جهتى العلو والسفل او غيرهما وهذا غير متحقق فى الحركتين المذكورتين واما ما اورده شارح
المواقف على اعتبار وصف المبدئية والمنتهائية فى تضاد الحركة بان ثبوت هذين العارضين لطرفى الحركة متاخر
عن وجود الحركة فلا يكون تضادهما علة لتضادها بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة
ومقتضيان لتضادها فمندفع بما مر فى كلام الشيخ من ان الاطراف من حيث هى متقابلة هى مقومة للحركة فكيف يجوز
الحكم بتاخر العارضين اللذين بهما نشا التقابل بين الاطراف عن وجود الحركة ثم ان ما زعموا من عدم تحقق التضاد
فيما سوى الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز بناء على اعتبار غاية التباعد فى التضاد يقتضى
عدم تحقق التضاد فى الصعود والهبوط المذكورين ايضا الا اذا كان المراد من غاية التباعد ما هو المتحقق على
ما اشرنا اليه سابقا والظاهر كون المراد ما هو المتصور كما يدل عليه كلام الشيخ فيما نقلنا وعلى هذا يندفع ما اورد
فى شرح المقاصد على ما ذكروا فى نفى التضاد بين المستقيمة والمنحنية من ان بين كل نقطتين غير متناهية والعظيم
اشد انحناء فاسد بخالفة وهو ان القوس التى يماس محدب الفلك المحيط فى غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغى
ان تكون ضد الحركة المستقيمة كيف والحكم بعدم تناهى تلك والقسى صريح فى كون المراد ما هو غاية الخلاف
المتصور لا المتحقق ومحدب المحيط انما هو غاية التباعد المتحقق هذا وما صرح به الشيخ فى كلامه المنقول من نفى
التضاد بين الحركة من احد طرفى القوس الى الاخر مع الرجوع عنه الى الاول مع صدق القوس لعدم كون مبدأ كل منهما
غير منتهاها مغايرة بالذات وهو ايضا ما خالف فيه المذكور فى كتب المتاخرين والمقام موضع التامل الصادق
ولا مدخل للمتقابلين والفاعل فى الانقسام اى فى انقسام الحركة اما المتقابلان اعنى المبدأ والمنتهى فظاهر

علم مدخليتهما فى انقسام الحركة واما الفاعل اعنى المحرك فان كان بسيطا غير منقسم او منقسما ليس لجزئه اثر هو جزء
اثر الكل كعدة يحركون ثقيلا لا يقدر واحد منهم على تحريكه اصلا فظاهر ايضا عدم مدخليته فى انقسام الحركة وان
كان لكل جزء منه اثر هو جزء اثر الكل كعدة يحركون ثقيلا يقدر كل واحد منهم على تحريكه فى الجملة فاما ان يكون
تلك العدة مجتمعين على التحريك كاثنين يحركان خشبة يرفع احدهما احد راسيها والاخر الاخر فقد يتوهم ان حركة
هذه الخشبة تنقسم بحركتى الراسين بسبب تعدد المحركين لكنها ليست كذلك بل انقسامها انما هو بسبب انقسام الخشبة
الى الراسين الا ترى ان محركها لو لم يكن متعددا لكان هذا الانقسام بحاله كان يكون واحد يقدر على تحريك الخشبة
براسيها معا واما ان يكونوا متعاقبين كان يكون واحد منهم يحرك زمانا فى بعض مسافة ثم ياخذ الاخر منهم
فيحركه فى زمان اخر بعضا اخر من المسافة فهذا الانقسام ايضا انما هو بسبب انقسام الزمان والمسافة فانه بحاله
ولو فرضنا المحرك واحدا بعينه فى جميع المسافة واذا لم يكن للمتقابلين والمحرك مدخل فى انقسام الحركة فانقسامها
انما يكون بانقسام الزمان ومسافة الحركة لانطباقها عليهما وكذا بانقسام المتحرك لكونها حالا فيه حلول
السريان كما عرفت فى انقسام حركة الخشبة حسب انقسام الخشبة المسئلة الثامنة فى السرعة والبطوء
وتعريفهما اى الحركة كيفية تشتد اى تلك الكيفية تارة فتكون الحركة بسبب اشتداد تلك الكيفية سريعة والسرعة
السرعة هى كون الحركة بحيث تقطع مسافة مساوية لمسافة حركة اخرى فى زمان اقصر من زمان قطع تلك الاخرى
او مسافة اطول من مسافة حركة اخرى فى زمان مساو لزمان قطع تلك الاخرى وبالجملة اذا فرض تساوى الحركتين
فى المسافة السريعة ما زمانه اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت السريعة ما مسافته اكثر فهذان الوصفان
لازمان مساويان للسرعة يصلح كل منهما لان يعرف السرعة به والمراد من المسافة ههنا هو امتداد ما فيه الحركة
سواء كان اينا او مقادير او كيفيات او اوضاعا وان كان المتبادر من لفظ المسافة عند الاطلاق هو امتداد
الاين

٢٢٠
الاين وتضعف اى تلك الكيفية اخرى فتكون اى الحركة بسبب تضعف تلك الكيفية بطيئة وهى بعكس
السريعة فالبطوء كون الحركة بحيث تقطع المسافة المساوية فى الزمان الاطول او المسافة الاقصر فى الزمان
المساوى فلا تختلف بهما اى بسبب السرعة والبطوء الماهية اى ماهية الحركة لكونهما مما يشتد وتضعف فان المسافة
الواحدة يمكن ان تقطعها حركات مختلفة فى السرعة والبطوء فلو اختلف بهما الماهية لكانا فصلين وكانت الفصول
تقابل الشدة والضعف قال الشيخ واما السرعة والبطوء فلا تختلف بهما الحركة كان النسبة اختلافا اختلافا بالنوع
وكيف وهما عرضان لكل صنف من الحركات وهما مما يقبل الاشد والاضعف والفصل لا يقبلهما بل يكون الحركة
الواحدة بالاتصال تتدرج من سرعة الى بطوء فهما من الامور التى يكون للحركة بالاضافة الى حركة لا من الامور
التى يكون لها من ذاتها انتهى قال الشارح المقاصد لا خفاء فى ان كلا من السرعة والبطوء يقبل الشدة والضعف
لكن هل بينهما تضاد حتى تخلو حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل كل
حركة فلها حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بالحكم
هو الثانى لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة وكل منهما ينقسم الى لا نهاية فكل حركة يفرض فهى بالنسبة
الى ما يقطع تلك المسافة فى ضعف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان ضعف
تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو لم يتنافيا لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق
التضاد فلم يتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يجاب بان انقسام
الزمان والمسافة قد ينتهى الى ما لا يمكن الحركة فى اقل منه وان كان قابلا بحسب القسمة الفرضية وح يتحقق
بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك الحركة بعينها
بطيئة بالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى

ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لو كانت الابعاد متناهية يقطع اطول مسافة في زمان اقصر
ربما يخيل انه البطؤ ولما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فهو بالنسبة الى غاية الوجود دون ما في الامكان
اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان انتهى كلامه شرح المقاصد وسبب البطؤ على ما هو رأي الحكماء
الممانعة الخارجية كقوام ما في المسافة للحركات الطبيعية والقسرية والارادية كحركة الحجر وحركة السهم والانسان
في الماء بالقياس اليها في الهواء والداخلية كثقل الجسم المتحرك في القسرية والارادية كما في الحجر المرمي الى فوق
وصعود الانسان الجبل دون الطبيعة لامتناع ان تقتضي الطبيعة شيئا وما هو يمنعه ممانعه وقد يكون السبب
في بطؤ الحركة القسرية والارادية نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد كل منهما برفق لا تخلل السكنات
على ما هو رأي المتكلمين ولا خفاء في ان لا خلاف في سببية الامور المذكورة في الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة
انها تقتضي بسبب الضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فتضعف بسبب المعلول وعند المتكلمين من جهة
انها تكثر تخلل السكنات التي تخلو الحركة عن شيء منها عندهم فتختلف بحسب قلتها وكثرتها في السرعة والبطؤ
والحق هو رأي الفلاسفة لما اشار اليه بقوله ولانا نحس بالضرورة بالتفاوت اي بمقابل تلك السكنات
وهي الحركة وتقريره انه لو كان البطؤ بسبب تخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي
نشاهدها في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك اصلا والا لاحسسنا
بسكنات هي اضعافها لان تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض
له بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم الدورة في تلك المدة دون ما ليس له قدر محسوس فيلزم ان يتخلل
حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها وتكون حركتها مغمورة لا يحس بها
اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى
اصغار

اضعافها لا انه يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في كونه محسوسا فان الجسم قد يرى ساكنا
كما قد يرى متحركا ويفرق الحس بين الحالين وقد يستدل ايضا بانه لو كان البطؤ لتخلل السكنات لامتنع تلازم
حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة التي في المسافة الاقصر تكون ابطأ من رفيقتها لاتحاد الزمان فيكون
تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك
الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور
كثيرة كحركة الشمس مع حركة اظلال الاشخاص وكحركة طوقي الرحى اعني الدائرتين العظيمة والصغيرة وبان
في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع في اثناء
ذلك سكون لزم تخلل المعلول عن العلة التامة والمتكلمون اجابوا عن الجميع اما عن الاول فبان تخلل
السكنات بين الحركات وامتزاجها اليس بحيث تفرق الحس بين ازمنتها بل صار ما بمنزلة شيء واحد الا ان
الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تستر السكنات فتغلبها وان كانت في غاية الكثرة
فيرى الفرس متحركا على الدوام واما عن الثاني فبانا لا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا
وانما هو عادي يجوز انفكاكه بان تتحرك الشمس مع سكون الظل غايته انه يلزم انفكاك اجزاء الرحى مثل
ذلك وهو ملتزم واما عن الثالث فبان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات هو قدرة الفاعل المختار
فله ان يوجد الحركة في الزمان والسكون في آخر غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد
الغير قال شارح المقاصد ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة المسئلة التاسعة في ان بين
كل حركتين مستقيمتين سكونا كما هو رأي ارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة خلافا لافلاطن واكثر
المعتزلة كذا في شرح المواقف قال الشيخ في طبيعيات الشفا ملخصه حرى بنا ان نعلم ان اي الحركات يتصل

بأي الحركات ولا يتصل فنقول اما المختلفة الاجناس فلا شك انها اذا تعاقبت على موضوع واحد لم يكن على انها
حركة واحدة بالاتصال واما المتفقة الاجناس كاستحالة واستحالة ونقلة ونقلة فخليق بنا ان نحقق الامر في ذلك
فانه مما يعظم فيه الشك في انه هل تتصل حركة الحجر الصاعد بحركته النازلة والحركة على القوس بالحركة
على وترها وبالجملة هل تتصل الحركتان اللتان يعرض لكل واحدة منهما حتى تنتهي اليه الحركة فيكون لاحديهما
غاية وللاخرى مبدأ كنقطة هي طرف او كيفية هي نهاية حركة اليها او مقدار او غير ذلك فان قوما جوزوا
هذا الاتصال وقوما لم يجوزوا واوجبوا ان يكون بين اتصال هذه الحركات سكون وللمجوزين حجج فمن
حجج المجوزين قولهم ارايتم حجر رحى يرمى الى الفوق او ينزل الى اسفل فيعارضه في مسلكه حصاة صغيرة ما
اليس تلك الحصاة اولا ثم تاخذ في ضد حركتها او تتصل الحركتان معا فان سكنت وجب من ذلك ان يكون
الرحى يحبسها حصاة صادمة وهذا محال واذا اتصلت فقد بطل مذهب من يمنع ذلك وقالوا ايضا ان ذلك
السكون محال ان يحصل من غير سبب اما عدمي او وجودي فان كان السبب عدميا وهو عدم سبب الحركات
فيجب ان لا يكون في ذلك الجسم المرمي الى فوق مثلا مبدأ حركة الى اسفل الا ان يتغير جوهره وليس الامر
كذلك وان كان وجوديا فهو شيء مانع عن الحركة اما قسري او طبيعي وليس شيء من ذلك وقالوا ايضا لا يمتنع
ان يكون شيء يماس شيئا معينا في ان ويفارقه ولا يبقى مماسا له زمانا ساكنا فيه فلا يبعد ما هو حجة الجماعة
المثبتين فانهم حينئذ يتعقلون بانه لا يجوز ان تقع في ان واحد مماسة ثم مفارقة ومثلوا ذلك كرة مركبة
على دولاب دائرة فانها اذا فرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاه عند الصعود ثم تفارقه فانها تماس حينئذ
ذلك السطح بنقطة ولا تبقى مماسة بعد ذلك زمانا هكذا في الشفا والتحقيق ان هذا الاخير ليس حجة
منتج للمانعين بل معني مع انه يصلح نقضا لحجج المجوزين وسيأتي جوابه اولا ويجيء به ايضا حيث يبحث عنه كما
باذ علق

بان يقال تقريره انه اذا فرض الكرة المذكورة على الوضع المذكور يلزم حركتها الى فوق وانحطاطها من غير وقفة
عند النقطة المذكورة من غير وقوف عند النقطة لاستمرار حركة الدولاب فليتدبر قال واما المانعون
عن ذلك فمن حججهم ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مماسا بالفعل لغاية معينة ومباينا لها في انين وبين
كل انين زمان وفي ذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون وقالوا ايضا لو كان اتصال الصاعد بالهابط
شيئا واحدا لكانت الحركتان يحدث منها حركة واحدة بالاتصال لان وحدة الحركة هي الاتصال وكان
يجب ان يكون الحركتان المتضادتان حركة واحدة وهذا محال وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان
يجب ان يكون غاية الصاعد العائد هابطا اي التي ينتهي مستمرا اليها منه ابتداء فيكون مبدأ الحركة
المستقيمة الهاربة عن حيز هو بعينه المقصود بذلك القرب وقالوا ايضا انه اذا كان الشيء يبيض فابيض
وصار يسود فمن حيث هو فيه سواد او من حيث هو كذلك ففيه نوع على البياض وهذا محال قال فهذه الاشياء
وما اشبهها عمدة ما يحتج به الفريقان وليس ولا واحد منهم حسن الاحتجاج وان كان المذهب الثاني هو الحق
لكنهم لم يتركوا لنا برهانا اقاموه عليه بحيث قنع به او لم يفهموا نقضها يتعرض منه تنبيه ان تمنع على وجه
يزيل الشكوك ثم قال فلهؤلاء القائلين بالسكون ان ينقضوا ما احتج به اولئك اما حديث الحصاة فانها
لا يخلو اما ان يكون الهواء المندفع امام الرحى يصرف الحصاة قبل ان يقع بينهما مماسة فلا يكون ذلك السكون
وانقلاب الهواء قبل المماسة واما ان لا يكون بحيث يصرفها حتى تلقى حجر الرحى فلا يستحيل وان كان شنيعا
ان يوقفها الرحى لاستحالة اتصال الحركتين كما يقع مثل ذلك لاستحالة الخلاء فان الامر الواجب وجوده
لا يمنع ان يبطل ما من شأنه ان يبطل او يمنع ما من شأنه ان يمنع ويكون القدر من الزمان الذي فيه الابطال
والمنع بحسب التاثير المناسب بين الفعل والانفعال واما الحجة الاخرى فيجوز ان يقولوا عليها ان السبب فيه

سبب عائق وهو عدم حدوث الميل عن القوة المحركة فان هذه القوة المحركة انما تحرك باحداث ميل وقد علم انها
اذا كانت في مكانها الطبيعي لم يكن لها هناك ميل الى جهة البتة وتلك القوة موجودة فلذلك يجوز في الحجر المرمي
التي زالت الهابيل فاسران تكون ممنوعة عن الميل الذي تحدثه بالطبع بمعارضة الميل القسري ويلزم ذلك
ان لا تحرك وذلك كحركة الماء القريبة اذا كانت قوية بعيدة فانها ما نعة عن ان ينبعث عن طبيعة الماء برودة
الطبيعي فانا نعلم ان الميل الغريب يستولي على الميل الطبيعي ويعدمه ويمنع عنها الحركة الطبيعية فيجوز ان
يكون عند انتهاء الحركة فيه من الميل الغريب بقية ما يمنع القوة الطبيعية عن احداث الميل الطبيعي ويكون
اضعف ان يقوى مع تلك الممانعة على التحريك في الحجر بل يضعف عن التحريك فلا يحرك ولا يضعف عن ممانعة
الطبيعة من احداث الميل ولا الميل الغريب يقوى التحريك فاذا القوة الطبيعية ولا القوة الطبيعية تقوى
على احداث الميل الطبيعي الى ان يبطل تلك الكيفية البقية من الميل الغريب بنفسها او يبطلها سبب
اخر واما الحجة الثالثة فقد قيل عليها ان الكرة الحقيقية لا تنطبق حقيقية لها وانما تماس بسطح وهذا
لا يجدي بل الجواب الاصوب انه حيث تكون كرة حقيقية فلا تكون الاحاطة بكرة اذ لا تحيط لها كما في الحولة
ولا يمكن معها هذا العمل فلا تكون كرة حقيقية ولو كانت فرضا استحال ان تماس في فترة ونزول ووجب ان
تنفصل دفعة بلا استحالة ومع ذلك فلا يخلو اما ان يكون هناك بين الكرة والصفحة خلاء او لا يكون ويستحيل
ان يكون خلاء فيجب ان يكون بينهما ملاء وكان سطح ذلك الملاء يلاقي الصفحة وهو بسيط السطح وسطح اخر
تحيب الكرة ولم يجز ان يكون في وجه نقطة جسم جسم اخر فان النقطة لا تعين لها في السطح البسيط وضع متميز
عن ان يكون من ذلك البسيط قال ثم لا وليك ان يعودوا فيقضوا فيجمعوا ما اما الاول فانها سوفسطائية
وذلك لانه اما ان يعني بالان الذي يكون فيه مباشا طرف الزمان الذي يكون فيه مباشا فيكون طرفا
الزمان

٢٢٣

لزمان المباينة التي هي الحركة فيكون ذلك بعينه الان الذي كان فيه مماسا فلا يمتنع ان يكون طرف زمان
الحركة شيئا ليس فيه حركة بل فيه انه يخالف الحركة وان يكون طرف زمان المباينة نفس ان المماسة ولم يحس فيه
مباينة وان عنى به انه يصدق فيه القول ان الشيء مباين فحق ان بينهما زمانا لكن الزمان الذي يحول بينه
من المماسة الى ذلك البعد وليس ذلك البعد وليس ذلك الزمان زمان السكون وخصوصا ومن مذهبهم
ان الحركة والمباينة وما يجري ذلك المجرى ليس له اول ما يكون حركة ومباينة وكذلك ان تركوا لفظ المباينة
واوردوا بدلها اللامماسة فانه يجوز ان يكون في طرف الزمان الذي فيه كله لا مماسة على انه يجمع ذلك ينتقض
اذا كان المتحرك فيه اعني المسافة قد عرض فيه فصول بالفعل بان صار بعضه اسود وبعضه ابيض او كان
اجزاء صعود وعلى التماس فكان هناك حد وحد بالفعل لكنه ليس يبعد ان يقال انه اذا اخذ ذلك وجب ان يقع
عند الفصول بالفعل وقفات ويكون الحركة ابطأ منها لو لم يكن والحق ان بعضهم قال المقطوع فكذلك واما
ان يكون النهايات فيه بالفرض كما بين السواد والبياض فان الشيء لا يكون بالقياس الى المتحرك ذا وحد
بل بالقياس الى تلك الكيفيات وهو بالقياس الى المتحرك متصل كانه لا بياض فيه ولا سواد وهذا ليس
بمجد فانه لم يكن المانع الذي اوردوه امرا بالقياس الى شيء بل كان لوجود امر بالفعل موصل اليه منفصل
عنه وحينئذ ذلك الحكم موجود لا شك فيه فيهما حد بالفعل بين السواد والبياض وسلم انه اذا لم يكن
حد بالفعل البتة الطرف المسافة واما الحجة الثانية فلا ولئك ان يقولوا ان الحركة الواحدة ليست تكون
واحدة على اي نحو من الاتصال اتفق كما ان الخط الواحد ليس واحدا على اي نحو من الاتصال اتفق .
بل الاتصال الموحد المقادير وما يشبهها هو الاتصال المعدوم فيه الفصل المشترك بالفعل واما الاتصال
الذي يعني الاشتراك في طرف فذلك لا يجعل الخطوط والحركات وغير ذلك شيئا واحدا الوحدة التي لا كثرة

منها بالفعل بل هي بالقوة ولا فالمثلث يحيط به خط واحد بالحقيقة وقد عرفت ان الاتصال عنده متوحد
وعنه متفرق اذن هاهنا الحركتان حركة واحدة بالاتصال الموحد بل حركتان اثنتان بينهما الاتصال المفرق
ولعلنا نعلم الغلط في الحجة التي تليها وانه انما كان الغاية هي بعينها المبدأ لكان اتصال موحد لا مفرق في الاشياء
المفرقة الثالثة فقد يجوز ان يكون منها غايات بعد غايات واما الحجة الاخيرة فهي سخيفة وذلك انه عند ما صار
ابيض لا يقال انه يسود بل ذلك بعده في زمان طرفه هو ذلك الان الذي هو فيه ابيض ومع ذلك فلا بيض
احتجاجهم ان قال قائل ان هذا الابيض بالفعل هو بالقوة ابيض اخر ايضا لانه في قوة ان يحل فيه بياض اخر غير
هذا البياض وقد تخللهما زمان يفصل بينهما فيكون بالقياس الى هذا البياض الموجود لا قوة له عليه وبالقياس
الى بياض منتظر له قوة عليه ثم قال وقد لاح صحة احتجاج هؤلاء فبالحري ان نعرف نحن الحجة لاجلها تمسكنا باحد
المذهبين فنقول ان كل حركة بالحقيقة فهي تصدر عن ميل يحقق ذلك الميل ويدل على وجوده انه فاع الشيء
القائم اما المتحرك لا يحتاج الى المحرك الى قوة بها يفعل بها وهذا الميل في نفسه معنى من الامور يتوصل الى حدود
الحركات وذلك ان ابعاد المتحرك من شيء يلزمه ذلك الابعاد بذاته الموجبة الحركة وتقريبه من شيء
ومحال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا بلا علة موجبة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التي
ازالت عن المستقر الاول وهذه العلة لها قياس الى ما يزيله وبذلك القياس يسمى مثلا فان هذا
الشيء من حيث هو موصل لا يسمى مثلا وان كان واحدا وهذا الشيء الذي يسمى مثلا انه يكون موجودا
في ان واحد وانما الحركة هي التي عسى ان يحتاج وجودها الى اتصال زمان فالميل ما لم يعسر لم يتبع او لم
يفسد فان الحركة التي يجب عنه ان يكون حينئذ موجودة واذا فسد الميل لم يكن فساده هو نفس وجود
ميل اخر بل وجود الميل الاخر يسبب معنى اخر ربما قارنه فاذا احدثت حركتان عن ميلين واذا وجد ميل
اخر

٢٢٤

اخر الى جهة اخرى فليس يكون هو هذا الموصل نفسه فيكون بعينه علة الوصول والمفارقة معا بل يحدث
لا محالة ميل اخر له اول حدوث وهو في ذلك الان الاول موجود اذ ليس وجوده متعلقا بزمان كالحركة والسكون
الذين ليس لهما اول حدوث اذ لا يوجدان على بعيد ما لا يحط في زمان ولا بعد زمان اذ الحركة تستغير
لا انه لم يكن الجسم قبل فيه ولا يكون بعد فيه فيقتضي بعد ما مر زمانا بل هو كاللاحركة التي تكون في كل ان
فلذلك الان الذي قد يجعل طرف الحركة يجوز ان يكون بعينه حدا للاحركة حتى يكون اللاحركة موجودا في ان
هو طرف حركة مستمرة الوجود فلا يحتاج بين الحركة وبين اللاحركة الى ان ولن بل يكفيهما ان واحد لا يعرض محال
لان ذلك الان لا يكون فيه ما يقتضي الحركة وما يقتضي السكون معا بل واحد منهما واما الان الذي فيه اول
وجود الميل الثاني فليس هو الان الذي فيه اخر وجود الميل الاول الذي بينا انه يكون فيه موجودا عند
ما يكون موصلا فان كان يبقى موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يبقى موصلا الا انا فليس ذلك
الان اخرا لا يكون ما هو له اخر موجودا فيه او ما هو موصل والموصل لا يكون موصلا وهو غير حاصل وانما لم يكن
الانان واحدا لان الشيء لا يكون في طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طباعه
تقتضي ان يكون فيه اقتضاء بالفعل وان لا يكون اقتضاء بالفعل فاذن ان اخر الميل الاول غير ان اخر
الميل الثاني ولا يصغ الى من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل ميل الى جهة
وحيث وهو فيه بالفعل التنحي عنها فلا يظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة
بل يصير من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق وقد يغلب كما ان في الماء قوة وصورة يحدث
البرد في جوهر الماء اذا زال العائق وقد يغلب والاشبه ان يكون الموصل يبقى موصلا زمانا كانا
اخذنا موصلا انا ليكون اقرب من الموجب لعدم السكون فقد انحلت الشبهة انتهى كلامه مع انه توضيح

ولعمري ان من وقعت عليه ثم تشكك فيه فليس من التحصيل في شيء والمص اختار مذهب ارسطو فقال ولا انفصال
بين ذوات الزوايا اي الحركتين الواقعتين على خطين مستقيمين متلاقيين على زاوية بينهما على غير استقامة كضلعي
الزاوية وذوات الانعطاف عطف على الزوايا اي وبين ذوات الانعطاف والمراد منها الحركتان الواقعتان
على خط مستقيم ذهابا ورجوعا من غير حدوث زاوية فالمراد بالانعطاف الرجوع الى الصوب الاول
بقرينة المقابلة مع الزوايا فتدبر واعتمد في الاستدلال على الحجة التي اعتمد عليها الشيخ فاشار اليه بقوله
لوجود زمان بين آني الميل اي ميل الوصول واللاوصول على ما عرفت **المسئلة العاشرة** في تقابل الحركة
والسكون لا خلاف في ان السكون مقابل الحركة لكن اختلفوا في انه ضد الحركة او عدم ملكة لها ومنشأ
الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكانه مثلا فهناك امران متلازمان احدهما عدم الحركة عنه مع انه
من شانه ان يتحرك عنه والثاني اين له موجود زمانا فان كان المراد بالسكون هو المعنى الاول او الثاني
لازم له كان عدميا وان كان هو المعنى الثاني والاول لازم له كان وجوديا وضد الحركة فالحكماء ذهبوا
الى الاول والمتكلمون الى الثاني واختار المص فقال والسكون حفظ النسب الحاصلة للجسم الى اشياء
ذوات الاوضاع بقول الى استقرار الجسم في المكان الواحد لما ذهب الحكماء فاصل ما قال الشيخ فيه في
طبيعيات الشفا هو ان الضدين يجب ان يكونا بحيث يمكن ان يتعاقبا اي يتعلق ويوجد حد احدهما من
حد الآخر فيكون حد الضد هو ازاء بحد ضده ويقابله ويكون للامتحان سبيل فان لم يجيء ان يكون
طريق الحد حصرا في ذلك وحد الحركة اذا خصصناها بالحركة المكانية صار هذا الحركة كمال اول لما في الاين
لما هو بالقوة ومن الاين من حيث هو بالقوة ففي هذا الحد يليه الفاظ الكمال والاول والقوة فان جعلنا
حد الحركة هو الاصل ونقيضا منه السكون حد السكون لابد ان يكون مقابلا لشيء من هذه الثلاثة فعلى تقدير

السكون

ان يكون السكون هو الامر الثبوتي لم يكن يجوز ان يكون ضده مقابلا للكمال لان مقابله عدمي بل لابد وان يعتبر
الكمال في حده ويتحقق الحد مما يقابل احد اللفظين الآخرين هكذا السكون كمال ثان لما هو بالقوة اين او كمال
اول لما هو بالفعل اين والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن السكون كمالا ثانيا والثاني يقتضيه
ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ومفهوما السكون لا يقتضي شيئا من الاين فيكون الحد
باطلا فيبقى ان نورد في حد السكون ما يقابل الكمال وهو عدمي فيكون السكون عدميا وان جعلنا الاصل هو حد
السكون واقتبسنا منه حد الحركة فعلى تقدير ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه تجرد
ذلك الامر الثبوتي فيدخل فيه الزمان او ما يتعلق بالزمان مثل ان يقول انه كون الجسم في المكان الواحد زمانا
او اكثر من آن واحد والزمان يتحدد بالحركة فيكون السكون يتحدد بالحركة والاضداد ليس بعضها اخص من بعض
وايضا يكون الزمان داخلا في حد الحركة لانه داخل فيما يدخل فيه الحركة قبل الزمان في التصور ولا يجوز
ان يكون الحركة معنى عدميا ان كان السكون فيه لان العدمي لا يدخل في مفهوم النسبة بل الامر بالعكس
فتبين اذن انه لا يجوز ان يقول في هذا الاقتضاب ان الحركة هي ان لا يكون الجسم اين واحد زمانا بل آن
ما يمكن ان يقال ثم هو ان السكون كون في اين واحد وقتا والشيء قبله وبعده فيه والحركة كون في اين واحد
وقتا من غير ان يكون قبله او بعده فيه فيكون قد استعملنا في تعريفهما القبل الزماني والبعد الزماني وهما
متحددان بالزمان والزمان متحدد بالحركة فيكون قد صارت الحركة ماخوذة في مفهوم حده ونفسها فقد تبين
واتضح انه لا وجه لتصحيح تقابل حد الحركة لحد السكون والسكون حده المعنى الثبوتي فبقي ان يكون السكون
حده المعنى العدمي انتهى محصل كلام الشيخ واختلفوا ايضا في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل لها
هو السكون في المبدأ او المنتهى او كليهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما

والمختار هو الاخير كما اشار اليه بقوله فهو ضد يقابل الحركتين معا فان المراد من السكون ما يقابل الحركة
مطلقا نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما نظر اليه الحركة فهو السكون في المنتهى او ما نظر عليه الحركة
في المبدأ وكذلك جانب الحركة فان نظر اعلى السكون هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال
الحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تتادى الى السكون والشيء لا يتادى الى مقابله فالاول مردود بمنع
الصغرى فان السكون كمال المتحرك لا الحركة والثاني بمنع الكبرى فان الحركة ينتهي الى عدمها وهو مقابل قطعا
قال الشيخ في طبيعيات الشفا وقد بقي ان نعلم ان السكون الذي يقابل فوق او السكون اسفل وقد قيل
ان السكون فوق ضد الحركة من فوق وذلك لان السكون الى فوق قد يكون كمالا للحركة الى فوق ومحال
ان يكون الكمال الطبيعي مقابلا للشيء وان يكون الشيء يؤدي الى مقابل وضد فهذا ما يقال واما انا فلم
يتضح لي ان الشيء لا يؤدي الى مقابله بمعنى انه لا يقتضيه مقابله ولكان كل ما جاز ان يؤدي وجود
الحركة الى فقدانها ومن ينكر ان الحركة بالطبع الى فوق انما هي حركة بالطبع الى فوق ليحصل منه سكون بالطبع
ولا شك ان هذه الحركة مؤداة الى فقدان نفسها ولم يتضح لي ان السكون فوق كمال الحركة بمعنى ان الحركة
تستكمل بذلك بل انما كمال المتحرك بالحركة وعندنا ان كل سكون يعرض المتحرك فهو مقابل لكل حركة تتجه فيه
الى ذلك الموضع او عن ذلك الموضع فان السكون ليس هو عدم الحركة من جهة الى جهة ولا كان المتحرك
الى خلاف تلك الجهة ساكنا بل السكون عدم الحركة التي في ذلك الجنس مطلقا فالساكن اذا حفظ مثلا
اينا واحدا فهو ساكن في ذلك الاين واذا حفظ كيفا واحدا فهو ساكن في ذلك الكيف واذا حفظ مقدارا
واحدا فهو ساكن في ذلك المقدار ويجوز ان يكون الشيء يحفظ اينا واحدا ثم يكون عادما للمقدار وغير
عادم لحركة في الوضع مثلا مثل الفلك الذي لا يكون في ذلك اخر فانه من حيث الاين ساكن ومن حيث الوضع

متحرك

متحرك انتهى كلام الشفا وهذا الذي ذكره المصنف من ان السكون حفظ النسب كان في الاين واما في غير الاين
فهو حفظ النوع الحاصل بالفعل من مجهول ونحو ذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف
وفي الكيف من غير اشتداد وتضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع اخر ويتضاد اي السكون
لتضاد ما فيه قال الشيخ في طبيعيات الشفا ان السكون ايضا ما يقع فيه مقابلة ومضادة ما يتسبب الامور التي
يتعلق بها السكون واذا تاملت ما اقتصصناه عليك في باب تضاد الحركة فمن قريب يعلم سكون ان الممكن والمتكن
لا مدخل له في ذلك ولا الزمان وقد علمت ان السكون لا يتعلق بمبدأ ومنتهى على ما في ولكن يتعلق بما فيه فيشبه
ان يكون تضاده لما فيه يجعل السكون متضادا وما فيه يتضاد على وجهين تضاد يتعلق بكونه اخر او جهة ومكانا
واشياء اخر تجري مجراه وبالجملة تضادا يتعلق بجهة وتضادا يتعلق بهيئة وتضاد يتعلق بامور اخر مثل ان
يكون مكانا حارا او مكانا باردا فاما هذا الضرب من التضاد فامر غريب من السكون لا يعتبر من امر السكون شيئا
حتى انه لو كان جسم يسكن فيه الجسم سكونا متصلا وكان يعرض ان يسخن ويبرد او يبيض او يسود لم يجب ان
يصير السكون فيه وقتا ما ضدا للسكون فيه وقتا اخر بل يحصل السكون فيه واحدا بعينه لان هذا التضاد ليس
في ذات ما فيه الساكن اولا بل في شيء اخر واما اذا كان التضاد في ذات ما فيه الساكن اولا بل في شيء اخر بان
كان مرة يسكن فوق فيكون الذي يسكن فيه فوق ومرة يسكن اسفل فيكون الذي يسكن فيه اسفل فبالحري
ان يكون هذا السكون مضادا لذلك السكون ويكون السكون في المكان الاعلى ضد السكون في المكان
الاسفل انتهى **المسئلة الحادي عشر** في تقسيم الكون الذي هو جنس الحركة والسكون عند المتكلمين مسئلة الحادي عشر
على ما مر الى الطبيعي والقسري والارادي على ما قال ومن الكون طبيعي وقسري وارادي لان مبدأ الحصول
في الحيز الذي هو معنى الكون عندهم ان كان خارجا عن ذات الكائن فالكون قسري والا فان كان مقارنا

الشعور والارادة فارادى فطبيعى فطبيعى الحركة التى هى نوع من الكون انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعى
الحركة عن ذات الذات والطبيعة فانها فلا يمكن اقتضاؤها لها بذاتها بل لابد من اقتران الطبيعة بحالة غير طبيعية
لحصول الجسم فى غير مكانه الطبيعى فيقتضى طبيعته حصوله فى مكانه الطبيعى وذلك بالانتقال اليه تدريجا وهو المراد
من الحركة فاقتضاء الطبيعة الحركة انما تكون عند ذلك الامر وقتضاءها كالكون فى الحيز الطبيعى لتزد ذلك
الطبيعة لو عدم الحركة الجسم اليه اى الى ذلك الامر الذى هو مقتضى الطبيعة فيقف اى الجسم وينتهى الحركة
عند العود الى ما هو مقتضى طبيعته فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان الحركة الطبيعية كما عرفت هرب بالطبع
عن امر وطلب لآخر والحركة الدورية هرب عما هو طلب له بعينه ومحال ان يكون المهروب عنه بالطبع بعينه هو المطلوب
بالطبع لا يقال الحركة الطبيعية تتصف المسافة مثلا هرب عما طلبه بالطبع لانا نقول ان الحركة الطبيعية انما
تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة احوال غير طبيعية وتلك الاحوال درجات متفاوتة فى القرب والبعد
فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة
لم يبق تلك الحالة بعينها بل حصلت حالة اخرى هى الحصول فى حد آخر فعلة الحركة الطالبة لتلك النقطة
غير علة الحركة الهاربة عنها واما قسريها استند الى قوة مستفادة قابلة للضعف الحركة القسرية اما ان يكون مع
ملازمة المحرك كتحريك الحجر اعلى وجه الارض او يكون مع مفارقته كتحريك الحجر رميا الى فوق اما الاول
فلا اشكال فيه واما الثانى ففيه الخلاف قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء واما الذى يكون مع مفارقة
المحرك مثل المرمى والمرجوع فان لاهل العلم فيه اختلافا على مذاهب فمنهم من يرى ان السبب فيه رجوع الهواء
المدفوع الخلف المرمى بالبامه هناك البامات يقوى ضغطا امامه ومنهم من يقول ان الدافع يدفع
الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء اقبل للدفع فيندفع اسرع فيجذب معه الموضوع فيه ومنهم من يرى ان
الب

227

اليه فى ذلك قوة ينفيها المحرك ثبت فيه مثال ان يطلبها ما كانت تبطل عليه ما يماسه ويتحرف به مكانا
سعف بذلك قوة عليه الميل الطبيعى والمصاكة فاذا بطلت القوة فى المرمى يتحرك بحركته مثله الطبيعى ثم قال لكنا
اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المحرك ينقل مثلا من المحرك والميل هو ما يحس ملمس
اذ الحول ان يكن الطبيعى بالقسر او القسرى ما يفسر الاخر فحينئذ هناك من القوة على المدافعة التى تقبل شدة
ونقصا فربما يكون اشد وربما يكون انقص مما انفك فى الجسم وان كان الجسم ساكنا بما فسر انتهى وطبيعى
الكون مستند الى الطبيعة مطلقا لا بشرط مقارنة امر كما فى طبيعى الحركة المسئلة الثانية عشر فى تقسيم الحركة
الى البسيطة والمركبة كما قال وهو من البساطة وعنا بطها وهو التركيب الحركة الحركة البسيطة ظاهرة واما المركبة
فانما تركب من حركتين اما متضادين كحركة النملة على سطح الرحى المتحرك على عكس حركتها فى الجهة او مختلفين لا بالتضاد
كحركة الحجر المرمى الى جهة بين سمتى الفوق والتحت فانه يتحرك الى فوق الى التحت بالقسر وهو ميل الى جهة التحت
بالطبع واذا كانت الحركتان متضادتين يجب ان يكون احديهما عرضية لامتناع المتضادتين فى جسم واحد بالذات
خاصة اذ لا يتصور فى الكون تركيب وسكون الحيوان على الارض ليس مركبا من الطبيعى والارادى فان
علته انما هى الطبيعة فقط واثر الارادة ليس الا ترك ازالته والتحقيق ان تركب العلة لا يوجب التركب فى
المعلول وان فرض كل من العلتين اثر كما فى الحجر المرمى الى تحت فان كلا من الطبيعة والقاسر فيه اثر مع ان حركته
ليست مركبة بل شديدة المسئلة الثالثة عشر فى ان الكون غير معلل بالكائنية ذهب ابو هاشم
واتباعه الى ان الحصول فى الحيز الذى هو معنى الكون معلل بمعنى لو عين الاعتماد ونفى الباقون من
المتكلمين ذلك وتوهم طائفة ان المعنى الذى تعلل به الكون انما هو الكائنية فاشار المصنف الى بطلان هذا
التوهم فقال ولا يعلل الجنس اى الكون الذى هو جنس للانواع الاربعة ولا انواعه اى شىء من الاربعة

بما يقتضى الدور اى بالكائنية فان الكائنية عندهم معللة بالكون فلو علل الكون او شىء من انواعه بالكائنية
لزم الدور المبحث السادس فى المقولة الخامس من الاجناس التسعة للعرض على ما قال الخامس
المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه كما ان الاين هو النسبة الى المكان لكن متى هو النسبة الى الزمان
الا انها قد يكون بوقوع الشىء فيه نفسه وقد يكون بوقوعه فى طرفه الذى هو الاين فان كثيرا ما يعبر
عنه بمتى فيقع فى الآن كالوصول الى منتصف المسافة مثلا من وقوع الشىء فى الزمان انه الآن
على ثلاثة اقسام الاول ان يكون الشىء واقعا فى نفس الزمان دون الآن كالحركة القطعية فانها هوية
اتصالية منطبقة على الزمان المتصل ولا يمكن تعلقها بالآن الغير المنقسم اصلا الثانى ان يكون واقعا
فى الآن دون الزمان ككون المتحرك فى اثناء الحركة فى حد من حدود المسافة الثالث ان يكون واقعا
فى الزمان وفى الآن وهذا على قسمين احدهما ان يكون واقعا فى الزمان وفى كل آن سواء كان الطرف
او انا يفرض فى اثناء الزمان كالوصول الى المنتهى مثلا فانه يحصل فى آن ويبقى فى زمان بعده ويصف
الشىء فى ذلك الزمان فى كل آن يفرض فيه بانه واصل كما انه يتصف بذلك فى الآن الاول الذى هو الطرف
وثانيهما ان يكون واقعا فى الزمان وفى كل آن من آنات يفرض فى ذلك الزمان دون آن الطرف كالحركة
التوسطية فهو الاقسام الاربعة والاول من هذه الاقسام الاربعة هو المسمى بالتدريجى المقابل لهذا
القسم اعنى الغير التدريجى شامل لكل واحد من اقسام الثلاثة الباقية اعنى ما يكون وقوعه فى الآن
دون الزمان هو المسمى بالدفعى صرح بذلك الشيخ فى طبيعيات الشفاء وقد مر بحث اتصال الجسم ثم ان
الزمان ظاهر الانية خفى الماهية اما انه ظاهر الانية فلان الناس كلهم يحكمون بان هنا امرا مقدرا
بالساعات والايام والشهور والاعوام وقد نبه الشيخ فى الشفاء على وجوده بان من الواضح البين انه يجوز
الزمان

228

ان يبتدى متحركان بالحركة وينتهيان معا واحدهما يقطع مسافة اقل والاخر مسافة اكثر لاختلافهما بالسرعة
والبطؤ ويجوز ان يبتدى اثنان ويقطعان مسافتين متساويتين لكن احدهما ينتهى الى آخر المسافة والاخر بعد لم
ينته للاختلاف المذكور ويكون فى كل حال من الاحوال من مبدء كل حركة الى منتهاها امكان قطع تلك المسافة
بعينها بتلك الحركة المعينة من السرعة والبطؤ وامكان قطع اعظم من تلك المسافة بالاسرع منها وامكان قطع
اقل منها بالابطا وان ذلك لا يجوز ان يختلف الشىء فقد ثبت بين المبدء والمنتهى امكان محدود بالقياس الى
الحركة والى السرعة واذا فرضنا نصف تلك المسافة وفرضنا السرعة بعينها والبطؤ بعينه كان امكان آخر من
ابتداء تلك المسافة منتهى نصفها انما يمكن فيه قطع النصف بتلك السرعة وكان بين هذا المنتهى المنتصف
المفروض الان وبين المنتهى الاول فيكون الامكان الى النصف من النصف متساويين وكل واحد منهما
نصف الامكان المفروض اولا فيكون امكان المفروض اولا منقسما واما حجته فقد قال الشيخ فى بيانها
ان هذا الامكان قد صح انه منقسم وكل منقسم فمقدار او ذو مقدار فهذا الامكان لا يعرى عن مقدار فلا يخلو اما
ان يكون مقداره مقدار المسافة فكانت المتساويات فى المسافة متساوية فى هذا الامكان او مقدار المتحرك
كما كان المتحرك الاعظم اعظم فى هذا المقدار لكن ليس كذلك فهو اذن مقدار غير مقدار المسافة وغير مقدار
المتحرك ومن المعلوم ان الحركة نفسها ليست ذات هذا المقدار نفسه ولا السرعة والبطؤ والحركات فى انها
حركات متفقة فى الحركات وفى السرعة والبطؤ ومختلفة فى هذا المقدار وربما اختلفت الحركة فى السرعة
والبطؤ واتفقت فى هذا المقدار فقد ثبت وجود المقدار الامكان ووقوع الحركات بين المتقدم والمتاخر نوعا
نقتضى سابقات محدودة وليس مقدار المتحرك ولا المسافة ولا نفس الحركة وهذا المقدار لا يجوز ان يكون
قائما بنفسه وكيف يكون قائما بنفسه وهو متقضى مع متجدد وكل متقضى فاسد فهو ذو موضوع او ذو موضوع

فهذا المقدار هو متعلق بموضوع ولا يجوز ان يكون موضوعه مادة المتحرك لما بيناه فاذن كان مقدار ما وقد
بلا واسطة لكانت تصير باعظم واصغر فاذن هو في موضوع بواسطة بوساطة هيئة فانه كالبياض والسواد
والاكان مقدار تلك الهيئة في المادة تحصل في المادة مقدار ثابتا قارا فبقي ان يكون مقدار هيئة غير ثابتة
وهي الحركة من مكان الى مكان او من وضع الى وضع بينهما مسافة تجري عليها الحركة وهذا هو الذي نسميه الزمان
وانت تعلم ان الحركة لا يعقلها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من
المسافة والمتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافة لكن يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر
منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا ولا يجوز ان يصير ما هو منها مطابق المتقدم من الحركة في المسافة
متاخرا ولا الذي هو المطابق للمتاخر منها متقدما كما يجوز في المسافة فيكون التقدم والتاخر في الحركة
خاصية تلحقها من جهة ما هي في المسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فيكون
الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا
العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل بالمسافة والا كان
البيان محتاجا بالدور انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر اللذين لها
باعتبار اجزاء المسافة اي باعتبار التقدم والتاخر في المسافة كما عرفت في كلام الشيخ والشارح القوشجي حمل قوله باعتبار
على ان المراد هو ان التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس بالزمان على ما هو مذهب الحكماء بل بالذات
على ما اعتبره المتكلمون ولعله في المصنف كما مر في بحث التقدم والوجه ما ذكرنا وانما تعرض المقولة اي تلحق
متى بالذات المتغيرات اي الحركات وما يتبعها وبالعرض لمعروضاتها كالاجسام فان ما لا تغير في ذاته لا يعرض له متى
باعتبار ذاته بل باعتبار صفاته المتغيرة ولا نعتبر وجوده معروضها اي معروض المتغيرات ولا عنصر اليه
اي الى الزمان

الى الزمان والا لزم الدور لتقدم معروض المتغير على المتغير وتاخر الزمان على عن المتغير لكونه مقدار التغير وهذا
انما يتم في معروض الحركة اي الراسمة للزمان دون معروضات ساير الحركات فليتامل والطرف يعني الآن
كالنقطة اي كما ان النقطة عرض حال في الخط وليس بجزء منه لكونها فصلا مشتركا بين الخطين والحدود المشتركة
بين الكميات المتصلة لو كانت جزءا لها امكن تنصيفها البرهان التنصيف يكون مثلثا والثلث مخفيا وعلى هذا
القياس كذلك الآن عرض حال في الزمان وليس بجزء منه لكونه فصلا مشتركا بين الزمانين ولما كان ههنا مظنة
ان يقال انه انما يكون الآن فصلا مشتركا لو كان الزمان متصلا كالخط وعندنا ما يدل على ان الزمان مركب من
الآنات وان الآن جزء منه وهو ان عدم الآن في الآن لو كان تدريجيا كالحركة لكان موجودا ايضا تدريجيا
حادثا شيئا فشيئا لكان الآن منقسما هف فاذا كان دفعيا كان في آن ويجب مجاورته الآن وجوده والا كان
في الزمان الذي بين الآنين لا موجودا ولا معدوما فاذا وجب تجاور الآنات كان الزمان مركبا منه وهو الملخص
اشار الى الجواب عنه بقوله وعدمه في الزمان لا تدريجي او نقول عليه انما يتم ما ذكرتم او لزم من عدم كونه دفعيا
كونه تدريجيا وانما يلزم ذلك لو لم يكن واسطة بين الدفعي والتدريجي وقد عرفت الواسطة بينهما
وهو ان يكون زمانيا لكن لا يعني ان يكون له هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة التوسطية
كما عرفت واما ما في شرح المقاصد من ان الكلام في حدوث عدم الآن وهو آني دفعي وجوابه ان كل حادث
لا يجب كونه آنيا بل من الحدوث ما هو نفس زماني ليس له آن اول على ما عرفت وكحدوث الحركة التوسطية
فحدوث عدم الآن من هذا القبيل وحدوث العالم يستلزم حدوثه اي حدوث الزمان على ما مر تفصيله
في مبحث حدوث الاجسام المبحث السابع في الجنس السادس من المقولات التسع على ما قال
السادس الوضع وهو هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبتين احديهما نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض

بحيث يخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الاجزاء الجهات في الموازاة والانحراف والثانية نسبتها الى اشياء غير
ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه
ويجب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا اخر فالمحيط على الاطلاق يكون له
الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والحاوي على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط بحسب الاعتبارين جميعا وفيه
تضاد كالقيام والانتكاس فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء اعلم ان الوضع قد يكون فيه تضاد فان الهيئة الحادثة من وضع تصير الاجزاء لها
الى جهات مضادة لجهات اخرى هي هيئة مضادة للهيئة المخالفة لها كالاستلقاء والانبطاح وذلك ان تركيب
الاجزاء لا يتخالف بالعدد فقط بل بالطبع ومثال هذا ان المكعب الذي له ست جهات لا اختلاف بينها الا بالوضع
ومتى اخذ صار هذا السطح منه فوقا وهذا ايمنا وهذا شمالا وكذلك الى اخرها ثم غير حتى صار الذي فوق هو
تحت هو فوق فان حال جملة الوضع في تناسب بين الاجزاء محفوظة ولحق بالعدد وضعه لا يخالف الوضع
الاول بالنوع بل هو كما كان لكن هذا الوضع مخالف لذلك الوضع واما هيئة الجملة فمحفوظة ولا يخالف الوضعان
بالحد بل بالتخصيص الجزئي وذلك لان الجهات هي التي كانت باعيانها والاجزاء والاطراف التي تليها هي تلك التي
كانت لا يخالفها بانواعها بل باعدادها واما لو كان بدل المكعب المتشابه الاجزاء شجر او انسان فصار على
ساقيها ثم قلب ونكس فان حد الامرين مختلف فان حد الاول وضع وهيئة حاصلة للشيء من حصول راسه
كذا وحصول ساقه كذا وحد الثاني يخالف لذلك لا لاجل ان الساق والراس انما يتخالفان بالعدد فقط
بل هما يتخالفان ايضا في المعنى والطبيعة فاذا كان الحدان لهيئتين متخالفتين وبينهما غاية الخلاف وموضوعهما
واحد فهما متضادان وانما هنالك فانما كان يخالف الخصوصية الجزئية دون الحدود اذا كان سطح
ما منه

ما منه فوق فصار تحت وصار الاخر فوق وذلك انما تغاير السطح الاخر بالعدد مغايرة ليست بحد بين والضد
هو الذي طبايع متباينة وحدودها مختلفة يتخالف بالنوعية لا بالشخصية وكان الجسم الجميع فيه البياض
الحادث امس من حيث هو ذلك البياض الامس والبياض الحادث اليوم من حيث هو هذا البياض وهما يتعاقبان
على موضوع واحد وليسا متضادين اذ ليس بينهما غاية الخلاف ولا خلاف بامر داخل في اللونية فكذلك ان
كان الجميع فيه ذلك الوضع الشخصي وهذا الوضع الشخصي يتعاقبان فيه وليسا متضادين اذ ليس بينهما غاية
الخلاف في الطبع وفي الحقيقة الوضع انتهى وشدة وضعف على ما هو ظاهر في الانتصاب والركوع قال الشيخ
عقيب ان المضادة في الوضع على ما قلنا بهذه العبارة وبعد ذلك فان الوضع يقبل الاشد والاضعف
على نحو قبول الاين ولا يقبله على نحو قبول الاين وهذا اشارة الى ما ذكره في مقولة الاين حيث قال ونقول
ان الاين فيه مضادة كما في ساير المقولات فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون في المكان
الذي عند المحيط هو مقابل المركز لا يجتمعان وهما عينيان وقد يوجد لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه وبينهما
غاية الخلاف اذ قد يصار من احدهما الى الاخر قليلا قليلا ويكون المصيران متضادين ويكون هناك اين متوسط
بينهما كالكون اقرب من الطرف الفوقاني في حد الفوقية وابعد عن الجهة الاخرى بالخلاف فيكون في الصعقة الاين
من جهة جنسية بل من حيث خواص نوعيته واما انها ايضا ان يقبل الاشد والاضعف فان الاثنين كلاهما
فوقان واحدهما اشد فوقية فعلى هذه الجهة يمكن ان يقع فيها الاشد والاضعف واما الكون فوق مطلقا
او تحت مطلقا والكون في اي حد ثبت مطلقا والكون في المكان مطلقا فلا يقبل ذلك اشد واضعف انتهى
المبحث الثامن في الجنس السابع على ما قال السابع الملك ويقال له الجدة ايضا ويفسر بانه نسبة الجسم
الى حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم قال الشيخ واما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى الآن

الغاية فيها لا احد الامور التى يحتمل كالانواع لها انواعا لها بل انما يقال عليها بالاشتراك الاسم او نشابه كما
يقال النمو من النمو والنمو فى النمو والنمو الى النمو والنمو مع النمو ولا اعلم سببا يوجب ان يكون مقولة
الجنس حسب الثلث الجزئيات لا يوجب مثله فى هذه المذكورات ويشبه ان يكون هيهنا تعلم ذلك من كتبهم ثم
قال ما حاصله انه ان احتيل فى تولد هذه المقولة وعرضها انسب الى ما الاصح ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه
كالتقمص والتعمم والتنعل فيتحال ويزول بالتحريك ويكون منه جزئى وسلكى وايضا يكون منه ذاتى كالهرة
عند اهابها ومنه عرضى كحال الانسان عند قميصه لكن لهذا المعنى من المقولة ما يبعد فى عداد المقولات
هذا المتحصل معناه فقال ان يعرف ان الملك وامثال المراد منها هو النفس الذى ذكرنا وهو الاحيان المذكور
فى كلام الشيخ وفى نسخة شرح العلامة قوله ولحقائقها غير التامة من المتعلمين عنها بعبارات مختلفة كالجدة
والملك وله **المبحث التاسع** فى الجنس الثامن والجنس التاسع كما قال الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل اى الجنس
الثامن ان يفعل وهو تأثير الشىء فى غيره على اتصال غير قار كالحال التى للمسخن ما دام يسخن والجنس التاسع ان ينفعل
وهو تأثر الشىء عن غيره كذلك اعنى اتصالا غير قار كالحال التى للمتسخن حين تسخن قال الشيخ واما مقولتا ان يفعل
ان ينفعل
توهم فى صحتهما هيئة توجد فى الشىء لا يكون الشىء قبلها ولا بعدها الشىء فى الحد الذى يكون معها من الكيف
والكم والاين والوضع بل لا يزال يفارق على اتصال دائما الشىء متنقلا ويتوجه الى شىء ما دامت موجودة كالتسود
ما دام الشىء يتسود والتبيض ما دام الشىء يتبيض والحركة من مكان الى مكان فالشىء الذى فيه هذه الهيئة
على اتصالها فهو منفعل وحالته هى ان ينفعل والشىء الذى عنه هذه الهيئة على اتصالها فهو من حيث هو كذلك يقال
انه الحالة هى ان يفعل ثم قال واعلم انه انما قيل ان يفعل وان ينفعل ولم يقل انفعال او فعل لان الفعل قد
انفعال
يقال ايضا للحاصل الذى قد انقطعت الحركة اليه فانه يقال فى هذا الثوب احراق اذا كان حصل واستقر ويقال

اذا كان الشىء

اذا كان الشىء بعد فى الحركة وكذلك القطع الذى هو الفعل قد يقال عند استكماله وقد يقال حين ما ينقطع واما
لفظة انه ينفعل وانه يفعل فخصوص بالحالة التى فيها التوجه الى الغاية ثم قال وهذه المقولة تقبل التضاد فان
التوجه من ضد الى ضد يخالف بالحد التوجه من ذلك اليه وموضوعهما واحد وبينهما غاية بعد الخلاف كالابيضاض
الى الاسوداد والاسوداد الى الابيضاض وكصعود السافل ونزول العالى وايضا فانها قد تقبل الاشد والاضعف
لان حركة القريب الى الطرف الذى هو السواد فان القريب من ذلك وهو حده بلوغ اليه من السواد
الى السواد الذى هو سكون فى السواد ومن فرق بين الاسوداد اعنى الحاصل القار وبين السواد فان الاسوداد
يحمل على انها ماهية حركة واما السواد فلا يحتاج فى تحققه سواد الى ان يحمل حركة التسود فاعلم ان تسود الكون
اشد من تسود اذا كان اقرب من الاسوداد الذى هو الطرف والسواد اشد من السواد اذا كان اقرب من السواد
الذى هو الطرف انتهى ثم انه ذهب جماعة ومنهم الامام الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن
لانهما لو كانتا موجودتين فى الخارج لاحتاج كل منهما الى ما يؤثر فيه ناثير الى وهكذا الى غير النهاية فاختار
المصنف هذا المذهب فقال والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل والجواب عنه على ما فى شرح المقاصد انه
انما يلزم ذلك لو كان كل تأثير وايجاد حادثا والمعلول الذى لا ينفك عنه زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثير وحصول
الذى من قبيل ان ينفعل بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على سبيل الاتصال والاستمرار فحال الفاعل
هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابى ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك
وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك هذا وهنا قد تم مباحث الاعراض بعون الله وتوفيقه
وقد فرغت من تسويده يوم السبت من العشر الثانى من الشهر الثامن العشر السابع من المائة الثالثة
من الالف الثانى من الهجرة النبوية على هاجرها الف تحية وثناء وانا الفقير الحاج محمد صالح ابن محمد قاسم
الخراسانى وكان ذلك فى ارض الغرى